

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

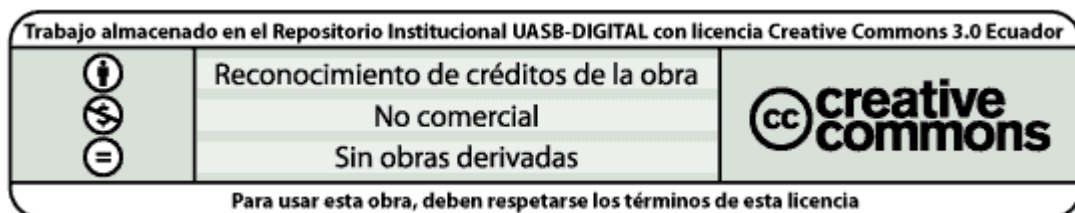
Área de Comunicación

Programa de Maestría en Comunicación

**La representación mediática, discursos y prácticas de
religiosidad popular: Caso Santa Gema**

Ángela Liseth Castillo Lapo

2015



CLÁUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE LA TESIS

Yo, Ángela Liseth Castillo Lapo, autora de la tesis intitulada La representación mediática, discursos y prácticas de religiosidad popular: Casto Santa Gema, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha:

Firma:

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Comunicación

Maestría en Comunicación Social

**La representación mediática, discursos y prácticas de religiosidad popular:
Caso Santa Gema**

Autora: Ángela Liseth Castillo Lapo
Tutor: Iván Fernando Rodrigo Mendizábal

Quito, 2015

RESUMEN

Fue en junio de 2007 cuando varios medios de comunicación, entre prensa escrita y televisión, representaron un fenómeno religioso sorprendente: una joven de dieciséis años envuelta en un discurso hagiográfico de virtud, martirio y ejemplaridad, atrajo a miles de creyentes que viajaron desde distintos rincones del Ecuador, a un San Miguel de los Tres Charcos, un recinto pobre de Manabí. El rol de los medios fue determinante para que el mito, sobre una joven capaz de sanar cualquier enfermedad sin que ninguna evidencia médica comprobara los prodigios, se propagara por el país. La historia de Gema no superó los límites geográficos de la provincia hasta que formó parte de los discursos impresos y televisivos, seis meses después de que la historia de una joven enferma, sanada en un sueño fuera parte del relato oral de Manabí. Es así como nació el fenómeno religioso llamado “Santa Gema”. Los resultados de esta investigación, permitieron determinar que la religiosidad, parte esencial del ser humano y por ende, de la cultura, no puede estar ausente de los medios de comunicación; sin embargo, su lectura sobre las praxis religiosas, sobre todo en los sectores popular, es fragmentada y en ocasiones, prejuiciada.

AGRADECIMIENTO

Agradezco:

A Dios por cada una de las bendiciones en mi vida.

A mi padre, Milton Castillo, un hombre íntegro que edificó las bases de honestidad y responsabilidad en mi personalidad y profesión. A pesar de su ausencia, su legado y amor siguen fuertes.

A mi madre, Enith Lapo, una mujer maravillosa cuyo valor frente a los más difíciles momentos que nos ha tocado enfrentar, ha sido inquebrantable.

A mi hija, Paula Ortiz, quien constituye mi motivo para continuar día a día. No existe fuerza más grande que el amor que siento por ella.

A mi esposo, Galo Ortiz, quien ha sido mi soporte en la adversidad. Mi eterna gratitud y amor por su paciencia y apoyo.

A la Universidad Andina Simón Bolívar, el Área de Comunicación y sus docentes, por los conocimientos impartidos.

A mi tutor, Iván Rodrigo Mendizábal, por aceptar ser el guía de este trabajo, labor que no fue sencilla debido a la poca disponibilidad de tiempo que tuve por mi profesión.

A los miembros del tribunal, por ayudar a enriquecer mis conocimientos con cada sugerencia.

Agradezco a mi familia y cada una de las personas que me han acompañado en este proceso académico.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	4
AGRADECIMIENTO	5
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I	12
HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA, LA CULTURA POPULAR Y LAS REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS	12
1.1. La cultura	12
1.1.1. Concepciones multidisciplinarias de la cultura	12
1.1.2 Lo popular en la cultura	15
1.2. Aproximación teórica a la representación mediática, el discurso televisivo y las audiencias.....	19
1.2.1. El discurso televisivo	19
1.2.2. El espectáculo televisivo.....	22
1.2.3. El discurso televisivo y su producción de un mundo descorporeizado	23
1.2.4. La televidencia y las mediaciones, hacia la comprensión de las audiencias	24
1.2.5. El consumo espectacular.....	27
CAPÍTULO II.....	29
HACIA EL ENTENDIMIENTO DE UN FENÓMENO RELIGIOSO LLAMADO SANTA GEMA	29
2.1. Aproximaciones teóricas a la religión, religiosidad popular y la construcción de la santidad	29
2.1.1. Religión.....	29
2.1.2. Religiosidad popular	36
2.1.3. La construcción de la santidad.....	40
2.2. El discurso hagiográfico y la vida de los santos en los medios de comunicación ...	44
2.2.1. Gema, la conversión a la santidad	44
CAPÍTULO III.....	50
LAS PRAXIS SOCIALES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR MANABITA Y SU REPRESENTACIÓN MEDIÁTICA	50
3.1. Corpus de análisis	50
3.2. Espacialidad, temporalidad e historicidad de la religiosidad popular en Manabí....	51

3.2.1. Ubicación geográfica, economía y sociedad manabita	52
3.2.2. La religiosidad popular manabita	52
3.2.3. Lo religioso convertido en mercancía	57
3.3. Praxis social entorno a la religiosidad popular	60
3.3.1. Ritualidad, signos y símbolos religiosos	60
3.4. Representación mediática de la religiosidad popular	64
3.4.1. Un mito llamado “Santa Gema”	64
3.4.2. Milagros de Gema, relato hagiográfico del martirio y la sanación	67
CONCLUSIONES	72
BIBLIOGRAFÍA	77

INTRODUCCIÓN

Cuando Gema Mercedes Vélez Celorio fue titular de noticias en todo el país en el 2007, apenas tenía dieciséis años. Su hogar, en el que vivía junto a su abuela, se convirtió en el “santuario” al que durante semanas peregrinaron miles de devotos que llegaban desde distintos rincones para ser sanados o ser parte de algún milagro. En San Miguel de los Tres Charcos, donde nació, la llamaban “Santa”.

San Miguel de los Tres Charcos es una de las cincuenta y cuatro comunidades del cantón Rocafuerte de la provincia de Manabí. La mayoría de sus habitantes tiene como actividad productiva la agropecuaria, con un promedio anual de ingresos familiar de US \$780.

En este contexto social, se dio un fenómeno religioso de supuestas curaciones, comercio de la fe, negocios que reactivaron la economía de los habitantes del recinto y sus alrededores, así como, el fallecimiento de cinco creyentes debido a una avalancha humana que buscaba los rosarios bendecidos por Gema.

Para desarrollar esta investigación para la Maestría de Comunicación, se planteó responder a la siguiente pregunta: ¿En qué medida las praxis sociales en torno a la religiosidad popular en el recinto San Miguel de los Tres Charcos fueron representadas mediáticamente por los programas *Día a Día* y la *Televisión* y a su vez, esto se constituyó en un discurso que posibilitó la construcción de la santidad de Gema?.

Los objetivos que se trazaron fueron tres: a) situar la modalidad de las praxis sociales en torno a la religiosidad popular en el recinto San Miguel de los Tres Charcos, con la finalidad de establecer un panorama de su desarrollo y cómo los medios se acercaron a estas experiencias religiosas; b) analizar la representación mediática de los programas *Día a Día* y la *Televisión*, con la finalidad de evidenciar la construcción de la santidad de Gema; y, c) determinar los discursos constituidos a través de la taumaturgia, es decir, la facultad de Gema de realizar milagros que la elevaron a la categoría de santa, pero no desde la Iglesia oficial, sino por el pueblo.

A lo largo de la historia del país, los fenómenos religiosos son múltiples y han llamado la atención de los medios de comunicación. “Santa Gema” fue portada durante semanas de varios periódicos, noticieros y programas a nivel nacional, lo que provocó la oleada de miles de enfermos, algunos en etapa terminal, desamparados, personas con discapacidad, que buscaban alivio a sus dolencias.

Las prácticas religiosas populares requieren una explicación acorde a sus mecanismos de significación, significados y significantes. Esta investigación realizó un análisis de la cobertura realizada por el programa *Día a Día* y la *Televisión*, al igual, que algunos medios de comunicación impresos.

A pesar de que existen estudios académicos sobre religiosidad popular, desde las diferentes disciplinas socioculturales, son pocas las aproximaciones epistemológicas desde la comunicación social. A esto se sumó la experiencia personal y profesional para estudiar este fenómeno religioso.

La representación mediática es la construcción social de la realidad desarrollada por los medios de comunicación, condicionada por las dimensiones de temporalidad, espacialidad y sentido. La función esencial de los media es la intermediación, pero también son una guía de opinión.

El análisis de discurso permitió crear conexiones entre las prácticas religiosas y las representaciones mediáticas visuales. El estudio abarcó tres aspectos: la religión, la comunicación y la semántica.

El camino metodológico en esta investigación se enmarcó en un horizonte cualitativo y se trabajó sobre tres categorías teóricas: espacialidad que permitió un diagnóstico de los lugares y escenarios donde se desarrolló este fenómeno religioso; temporalidad para analizar las dinámicas de historicidad y entender los procesos que atrajeron a miles de personas en busca de la *santa*; y sentido para evaluar los significados, significantes y significación que están presentes en las representaciones, los discursos y las praxis sociales.

La tesis está dividida en tres capítulos:

En el primer capítulo se realizó una aproximación epistemológica a la cultura cuya concepción se ha modificado lo largo de la historia; desde la Teoría del Evolucionismo de Tylor que sostenía que las diferencias físicas entre los seres humanos en distintas regiones se deben a la proporción de su cuerpo y la cultura, hasta la definición de Boas que sostenía que toda práctica debe ser analizada desde un contexto, por lo tanto, no existen culturas superiores o inferiores, sino distintas. También se incluyó la visión de Geertz que concluye que cultura es el tejido de relaciones sociales creadas por los seres humanos, constituido por un conjunto de símbolos que determinan la actuación social. Foucault por su lado, ve a la cultura como un sistema jerárquico de valores que permite la selección y exclusión, Por su lado Parker, analiza que en la

cultura existe la reafirmación de las identidades locales, étnicas, de género, frente a la presión del mercado por homogenizar las conductas, creencias y prácticas.

Antes de analizar el fenómeno de la *religiosidad popular*, fue necesario definir la *cultura popular* que, desde la perspectiva oligárquica e ilustrada, identifica a lo popular como lo inculto y pobre. Por su lado, Hall sostiene que la cultura popular es más que una clase social, se trata de un espacio de producción material y simbólica. Mientras que Thompson, considera que la cultura popular es una lucha de resistencia frente a los *valores capitalistas*.

Como preámbulo al análisis de las representaciones mediáticas de la religiosidad popular que convirtieron a Gema en un mito, fue necesario establecer un marco teórico para comprender el discurso televisivo, que según Reyes es un texto cultural que representa la vida social y colectiva y propaga modelos interpretativos a un público heterogéneo. González añade que el mundo que ofrece el discurso televisivo en fragmentos, un macro discurso constituido por varios discursos inferiores donde no todas las voces tienen espacio. A través del discurso televisivo, la humanidad ya no vive la realidad en directo sino a través de imágenes representadas, donde todo se transforma en espectáculo e infiltra los espacios de intimidad. En la cultura electrónica que domina la sociedad, la imagen televisiva confirma la veracidad de los hechos.

Sin embargo, también fue necesario incluir estudios que sostienen que los televidentes no son receptores pasivos, sino sujetos críticos que construyen sentido con lo que reciben desde la televisión. Para analizar esta visión, Orozco aportó con el concepto de *televidencia* entendido como un proceso complejo que continúa luego que se apaga el televisor. Otra clave interpretativa para comprender la interacción entre el espacio de la producción y la recepción es la mediación de Martín Barbero

En el segundo capítulo se desarrolló el marco teórico, así como, las diferencias que existen entre religión y religiosidad popular.

No se puede hablar de la humanidad sin entender que desde el momento que fue consciente de su entorno y mortalidad, creó una realidad sagrada paralela a la realidad misma, cargada de contenidos simbólicos que permite al ser humano soñar en la trascendencia y la eternidad. Pero esa experiencia existencial no es únicamente individual, pues se vive en colectivo. Para Altamirano, la religión es una manifestación de la actividad humana, marcada por un sistema de mitos, creencias y ritos. Según

Houtart, forma parte de las representaciones que la humanidad hace del mundo y de sí mismo. Mientras que para Marx es el opio del pueblo.

Por otro lado está la religiosidad popular, que de acuerdo a Parker está cargada de prejuicios y considerada como supersticiosa y pagana frente a la religión oficial. Para entender este criterio fue necesario regresar al momento en que dos mundos encontraron y desarrollar una historicidad sobre los procesos de colonización, mestizaje e imposición de una nueva religión.

En este capítulo fue necesario incluir el término acuñado por Eliade de hagiografía, que es un relato de la vida de los santos, una biografía que incluye detalles de un ser humano construido desde el discurso de la virtud, el martirio y la ejemplaridad. Un discurso que sirvió de preámbulo para contar la historia de un mito llamado “Santa Gema”.

En el último capítulo, se abordó la religiosidad popular en el discurso televisivo y la representación que realizaron los Programa *Día a Día* y la *Televisión* sobre la historia de Gema. Para entender este fenómeno religioso fue necesario analizar la espacialidad, temporalidad e historicidad de la religiosidad en Manabí, donde nació la joven. Se realizó el análisis de la ritualidad como expresión práctica de la fe, así mismo, como lo religioso convertido en mercancía. El que más ofrenda o da, está convencido de la eficacia de la funcionalidad de lo sagrado.

CAPÍTULO I

HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA, LA CULTURA POPULAR Y LAS REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS

La presente tesis pretende explorar las relaciones entre las representaciones mediáticas y las prácticas de religiosidad popular. Entre las razones que vuelven necesaria esta reflexión están las insuficiencias teóricas que existen en nuestro país en el campo de la comunicación sobre la construcción de las prácticas de religiosidad popular, tanto a nivel individual como colectivo, y cómo influyen en estos procesos las representaciones que aparecen en los medios masivos de comunicación, con especial énfasis en la televisión.

En este primer capítulo se presenta un marco que permite comprender la cultura, la cultura popular, así como, el rol de los medios de comunicación en la producción y reproducción de la ideología dominante, sin dejar de lado, la televidencia que es el conjunto de percepciones, negociaciones y operaciones que desarrollan los televidentes cuando están frente a la pantalla de televisión. Desde esta perspectiva, se entiende que receptor no es un actor pasivo, sino uno capaz de construir sentido, que está inmerso en una dimensión temporal donde se desarrolla una memoria televisa, tanto a nivel subjetivo, grupal y familiar.

1.1. La cultura

1.1.1. Concepciones multidisciplinarias de la cultura

La cultura es un conjunto de prácticas socialmente adquiridas por el ser humano, que tienen como resultado causas y efectos en la conformación de los estadios de la evolución humana. La cultura es la totalidad de actividades mentales y físicas que determinan la conducta del ser humano que forma parte de un grupo social y su relación con otros grupos.

Claros y Viaña sostienen que la concepción de la cultura se ha modificado a lo largo de la historia. Los antropólogos del siglo XVIII, la usaban para definir un proceso concreto: el crecimiento de algo como las cosechas, los conocimientos. Eso cambió para

constituirse en un “sustantivo independiente, es decir, que la cultura pasó a ser una entidad en sí misma”.¹

Cuando los antropólogos hablan de una cultura humana normalmente se refieren al estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar.²

Taylor es considerado como uno de los principales antropólogos creadores de la *Teoría del Evolucionismo Cultural*, cuyo estudio fue influenciado por la investigación de Charles Darwin y su teoría sobre *El Origen de las Especies*. Su estudio se centró en las diferentes razas, lo que le llevó a la conclusión de que las principales diferencias entre los seres humanos que viven en regiones distantes, se debe a la proporción de su cuerpo y la cultura, de ahí que algunas razas estén mejor predisuestas al trabajo físico y otras, al esfuerzo intelectual. Para Taylor, cultura equivale a civilización, es la suma de todo lo que el ser humano ha aprendido, al igual, que su producción:

Incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre.³

Mientras para Taylor la cultura es singular, uniforme, progresiva y universal; para Boas, es plural, histórica, relativa y determinista. Boas es un detractor del modelo evolucionista de la cultura y sostiene que toda práctica debe ser analizada desde un contexto, por lo tanto, no existen culturas superiores o inferiores, sino distintas. Su estudio fue un rechazo el etnocentrismo occidental y su supremacía sobre el resto de culturas. Define a la cultura como “todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres”.⁴

Geertz deja de lado el tema etnográfico y se interesa por el tejido de relaciones sociales creadas por los seres humanos y el papel que desempeñan los símbolos en la

¹ Luis Claros y Jorge Viaña. “La interculturalidad como lucha contra hegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad”. En Jorge Viaña, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. (La Paz: III—CAB, 2009), 98.

² Marvin Harris, *Introducción a la antropología general* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 165—166.

³ Edward Tylor, “La ciencia de la cultura”, En J. S. Kahn, comp. *El concepto de cultura: textos fundamentales* (Barcelona: Anagrama, 1999), 29.

⁴ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural* (Buenos Aires: Solar—Hachette, 1964), 45.

sociedad, lo cuales determinan la actuación social. Para él, la cultura es un marco que otorga sentido al mundo y lo hace comprensible. Se trata de un sistema de concepciones que se expresan de forma simbólica, lo cual permite la comunicación y el desarrollo de actitudes hacia la vida. Pero aquí, es necesario diferenciar cultura del conjunto de hábitos presentes en la sociedad o grupos sociales. Según Geertz, la cultura:

Se comprende mejor no como complejos esquemas concretos de conducta – costumbres, usanzas, tradiciones– como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, introducciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”) – que gobiernan la conducta.⁵

Más allá del estudio de la cultura dentro del mundo simbólico que determina las relaciones sociales, para Foucault la cultura es un sistema jerárquico de valores que permite la selección y exclusión, una red organizada de percepciones, representaciones que sumado al lenguaje, conforman una matriz común a un individuo o un grupo de individuos. En su texto *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault sostiene que: “los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”.⁶

El paradigma de la cultura entendida como categoría absoluta y universal ha entrado en crisis, según argumenta Vich, ya que existen varias culturas, es decir, múltiples formas de ser parte de este mundo. El pensamiento crítico contemporáneo dejó de lado llamar cultura al conjunto de prácticas “superiores”, para dar paso a “la categoría de ‘tejido simbólico’, que junto a la dimensión afectiva y práctica que, junto con las formas económicas, configura nuestra vida social a partir de la estructuración de relaciones materiales y pulsiones imaginarias”.⁷

Una perspectiva distinta a la tradicional en la que la cultura permite definir rasgos comunes en un grupo social, es la de Jameson, según la cual, cultura es la manera en la que un grupo se diferencia de otro y le permite crear una imagen homogénea y clara que establece límites con los que trasgrede el orden establecido. Así nace el

⁵ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2000), 51.

⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI, 1968), 5.

⁷ Víctor Vich, “Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia”, En Santiago López y otros, edit. *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones* (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001), 28.

concepto de *lo extraño*, como una característica de oposición a lo considerado normal.

Para Jameson:

Ningún grupo ‘tiene’ una cultura solo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto [...] en ese sentido, entonces; una ‘cultura’ es un conjunto de estigmas que tiene un grupo ante los ojos del otro (y viceversa).⁸

Hay otra corriente que conceptualiza a la cultura como una unidad estructural, como un universo de sentido. Claros y Viaña señalan que se trata de un conjunto de mecanismos que moldean al sujeto y determinan su comportamiento, así, el sujeto queda reducido a objeto. Definen así a la cultura: “totalidad o universo de sentido que determina el accionar de sus miembros, pondría énfasis en la capacidad de la sociedad para modelar el comportamiento de los sujetos, y en ese sentido, sería un concepto derivado de la preocupación por la preservación del orden”.⁹

Según Parker, los estudios sociológicos que analizan las culturas y sus transformaciones en un mundo interrelacionado, no pueden olvidar que pese al impacto que producen los mercados mundiales, que buscan uniformizar las conductas, creencias y prácticas, hay una resistencia que se produce desde la reafirmación de las identidades locales, étnicas, género, entre otras. Dialéctica cultural que expresa la confrontación entre el mundo capitalista global y la creciente desigualdad. En su obra *Otra lógica en América Latina, Religión y modernización capitalista*, Parker define a cultura como:

el conjunto de prácticas colectivas significativas basadas en los procesos de trabajo en función de la satisfacción de la amplia gama de necesidades humanas, que se institucionalizan en estructuras de signos y símbolos, que son transmitidas por una serie de vehículos de comunicación e internalizadas en hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y de sentir.¹⁰

1.1.2 Lo popular en la cultura

Antes de analizar el fenómeno de la *religiosidad popular*, es necesario establecer que este se enmarca dentro de la categoría de *cultura popular*. El sentido de lo popular adquiere múltiples sentidos dependiendo del grupo que lo define y del momento histórico en el que se enmarca, estos sentidos “se modifican según el país, la época y el

⁸ Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 102.

⁹ Luis Claros y Jorge Viaña. “La interculturalidad como lucha contra hegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad”, 104

¹⁰ Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista* (Santiago: Fondo de cultura económica, 1996), 56.

sector social en cuestión. En particular, ‘pueblo’ puede tener, según el caso, connotaciones positivas o derogatorias”.¹¹

Pueblo es un grupo social que comparte ideales y una conciencia común, es la formación cultural que constituye la esencia del Estado. Los individuos que conforman esta agrupación social, comparten derechos y obligaciones políticas y jurídicas, a eso se suma que comparten una identidad cultural, lenguaje, rasgos raciales, religión, estilo de vida social y económica, así como, el sentimiento de formar parte de una nación. Desde el punto de vista clasista, es un sector de la población no privilegiado.

Según explica García, el debate moderno sobre el pueblo empieza a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, en época de la formación de los estados en Europa, con la finalidad incluir a todos los grupos de la población:

No obstante, la ilustración piensa que este pueblo al que hay que recurrir para legitimar un gobierno secular y democrático es también el portador de lo que la razón quiere abolir: la superstición, la ignorancia y la turbulencia. Por eso, se desarrolla un dispositivo complejo, en palabras de Martín Barbero, ‘de inclusión abstracta y exclusión’. El pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo in-culto por todo lo que le falta¹²

El sociólogo Rochabrún ubica el término “pueblo” para encasillar a los sectores menos favorecidos, así mismo, su connotación negativa refiere a lo barato, de baja calidad, accesible a las mayorías, de bajo precio, en contraposición a lo exclusivo, lo refinado, lo elitista y de alta calidad. Es un término que caracteriza a la clase social baja:

El pueblo aparece despojado de privilegios, carente de grandes o incluso pequeños recursos, pero a la vez, dotado de una particular dignidad. Lo que en términos generales podría denominarse ‘proceso de democratización’ ha contribuido a reforzar en esta palabra sus connotaciones positivas. Mientras, el mantenimiento o agudización de las diferencias sociales es responsable de que el término siga refiriéndose a la base de una estratificación piramidal.¹³

Desde la perspectiva oligárquica e ilustrada, lo popular es una configuración de identidad que refleja lo opuesto a lo culto, hegemónico y moderno. Para Altamirano, “la invocación al pueblo legitima el poder de la burguesía en la exacta medida en que esa

¹¹ Guillermo Rochabrún, “Del mito proletario al mito popular (notas sobre el caso peruano)”. En Alberto Adrián y Eduardo Ballón, *Lo popular en América Latina. ¿Una visión en crisis?* (Lima: Desco, 1992) 105.

¹² Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. (México, Ed. Grijalbo, 1990), 194.

¹³ Guillermo Rochabrún, “Del mito proletario al mito popular (notas sobre el caso peruano)”, 106.

invocación articula su exclusión de la cultura, esto es, la identificación de lo popular con lo inculto”.¹⁴

Bajtín, citado por Vich, establece que la oposición entre la cultura “popular” y cultura “letrada” se constituye en una estratificación de clases sociales. La mayor diferencia que existe entre ambas es la dinámica que cada una tiene sobre el cuerpo. En su obra *Del mito proletario al mito popular* establece que “mientras que la cultura ‘popular’ se encontraría estrechamente ligada a las transformaciones del cuerpo y la naturaleza, la cultura ‘letrada’ habría optado, más bien, por desengancharse del cuerpo y evadir la representación de diversos tipos de mezclas regenerativas”.¹⁵

Existe la idea que la cultura popular es una concepción del mundo y de la vida que se contrapone a cultura oficial y hegemónica, así como, a los sectores cultos. Para entender esta lucha antagónica, es necesario ubicarse en el contexto histórico de la transición del feudalismo al capitalismo agrario y la resistencia y lucha de las clases obreras y pobres. En este sentido, Hall define la cultura popular como un conjunto de formas y actividades que se desarrollan entre clases sociales, que están constituidas por tradiciones y prácticas, que se contraponen a la dominante. Así la cultura popular describe:

Las relaciones en tensión continua (relación, influencia, antagonismo) con la cultura dominante. Es un concepto de la cultura que está polarizado alrededor de la dialéctica cultural. Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente. Luego examina las relaciones que de modo constante estructuran este campo en formaciones dominantes y subordinadas. Examina el proceso mediante el cual se articulan relaciones de dominio y subordinación.¹⁶

Las clases populares tienen prácticas y objetos propios que responden a necesidades y situaciones específicas. Se caracteriza por constituirse como opositora a la cultura de élite. Bajo esta premisa, es necesario aclarar que la cultura popular es más que una clase social, es un espacio de producción material y simbólica. Esta visión modifica la idea que existe una cultura única, *la dominante*. Por el contrario, hay otras formas culturales.

¹⁴ Carlos Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura*, 49.

¹⁵ Mijail Bajtín citado por Víctor Vich, “Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia” En Santiago López y otros, edit. *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones* (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001), 29.

¹⁶ Hall, Stuart. “Notas sobre la construcción de <lo popular>“, en Raphael Samuel, *Historia popular y teoría socialista* (Barcelona: Crítica, 1981), 103.

Herder, citado por Bravo en su obra *Costumbre y tradición: la cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo*, cuestiona la afirmación de que el desarrollo histórico de la humanidad, la civilización y la cultura es lineal y cuya cumbre es la cultura europea del siglo XVIII, conocido como el Siglo de las Luces, donde se dieron grandes avances en el mundo científico y filosófico, especialmente en Francia, matriz de la revolución intelectual.¹⁷ Herder se oponía a la noción ilustrada de que la cultura popular tiene características de ignorancia y superstición. Desde su concepción, en la cultura popular es donde reside el carácter de los pueblos, es un espacio de creatividad.

En las sociedades donde hay una marcada división de clases, Cirese establece que existen dos desniveles culturales: el de la cultura hegemónica y el de las culturas subalternas, cuya conexión está marcada por los estratos sociales, lo que provoca inequidad en la distribución del poder y el disfrute de los bienes culturales. Es necesario afirmar con Cirese que “la posición romántica hace progresar definitivamente la idea de que existiera, más allá de la cultura oficial y hegemónica otra cultura. La noción romántica del ‘pueblo’, cuya utilización conceptual es hoy refutada, fue entonces un instrumento positivo para el ensanchamiento del horizonte histórico y de la concepción humana”.¹⁸

En la sociedad capitalista, la cultura oficial es el Estado–Nación, que vive en constante enfrentamiento con los sectores subalternos. Se trata de una lucha entre dos visiones del mundo, tanto lo social como en lo cotidiano. De acuerdo a Thompson la lógica del mercado desarraiga los lazos comunitarios, para reforzar los ámbitos político–institucional, al igual, que el económico; aun así, desde la resistencia, la cultura popular busca aferrarse a sus costumbres, creencias y prácticas. Según él, la cultura “es un fondo de recursos diversos, donde hay tráfico entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo inferior (subordinado), el pueblo y la metrópoli”.¹⁹

La cultura popular se expresa con actos de resistencia que Thompson denomina *economía moral de la plebe* frente a la *economía política de mercado* y de oposición, a

¹⁷ Johan Gottfried von Herder citado por Nazareno Bravo, *Costumbre y tradición: la cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo*. (Mendoza: INCIHUSA—CONICET, 2005), 490.

¹⁸ Alberto Cirese, *Cultura hegemónica y cultura subalterna* (Palermo: Palumbo, 1976), en Carlos Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura*. (Buenos Aires: Paidós, 2002), 48.

¹⁹ Edward Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase* (Barcelona: Crítica, 1984), 19.

los *valores capitalistas*. Los modos de lucha de la plebe como el motín, la revuelta, las procesiones, las canciones obscenas, expresan así el antagonismo de su cultura.²⁰

Desde esta aproximación epistemológica de las concepciones de cultura y cultura popular, es posible realizar un acercamiento a la dinámica de poder, alienación y resistencia que existe entre la televisión y la audiencia.

1.2. Aproximación teórica a la representación mediática, el discurso televisivo y las audiencias.

1.2.1. El discurso televisivo

Afirmar que los medios de comunicación son instancias que conspiran y cuya finalidad es transmitir un solo discurso es erróneo; en el caso de la televisión, hay una gran variedad de posibles lecturas de sus mensajes. En su estudio “Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: una mirada pendiente”: Reyes explica que las representaciones que ofrece la televisión son polisémicas, “son espacios ideologizantes de producción de sentidos diversos, los cuales son producidos para operar, legitimando o desafiando órdenes y relaciones sociales en contextos históricos específicos”.²¹

Para que un discurso sea efectivo, entre el emisor y el destinatario debe haber un código común que dé significado al signo y no solo como parte del proceso de comunicación sino también de la significación. El discurso es una reflexión, se trata de un razonamiento que permite entender un asunto y explicarlo a otros. Hay una actuación lingüística que se desarrolla en un contexto y que transmite sentido, tiene una función específica, reglas y se circunscribe en convenciones sociales y culturales. Se trata de enunciados que tienen un sentido particular. En su texto *Simbolismo e interpretación*, Todorov sostiene que: “El discurso es una manifestación concreta de la lengua, y se produce necesariamente en un contexto particular, en el cual intervienen no solamente los elementos lingüísticos, sino también las circunstancias de su producción:

²⁰ Edward Thompson, “*Tradición, revuelta y conciencia de clase*” (Barcelona: Crítica, 1984), citado por Carlos Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura*. (Buenos Aires: Paidós, 2002), 51.

²¹ Hernán Reyes, “Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: una mirada pendiente”, En Iván Rodrigo Mendizábal y Leonela Cucurella, edit., *Comunicación en el Tercer Milenio* (Quito: Abya Yala, 2001), 194.

interlocutores, tiempo y lugar, y las relaciones existentes entre estos elementos extralingüísticos.²²

Reyes sostiene que el discurso televisivo es un texto cultural que representa la vida social y colectiva, sus valores, creencias e ideas, propaga los discursos dominantes de una cultura, crea mitos y símbolos, en suma, es una fuente de modelos interpretativos, dirigida a un público heterogéneo. Además, afirma que entre la producción de los medios de comunicación y la recepción de los discursos existe una relación compleja marcada por el peso de las ideologías que se transmiten y cuyo resultado son actitudes sociales; sin embargo, esa respuesta no es ajena a las experiencias personales de cada televidente, quien es al final quien acepta o no la interpretación del mundo que ofrece el discurso mediático. Hay una construcción propia de la cultura y la sociedad desde la audiencia.²³

González sostiene que durante mucho tiempo, la investigación semiótica ha querido homologar el lenguaje televisivo, con sus signos y códigos, al lenguaje verbal, lo cual constituye un error, ya que “la televisión es un medio de comunicación que trabaja con lenguajes múltiples y que moviliza, en sus bien diversos mensajes, multitud de códigos preexistentes”.²⁴

En los medios de comunicación hay una variedad de géneros discursivos televisivos, constituidos por un gran número de sistemas semióticos externos, códigos y discursos preexistentes. De acuerdo a Cebrián Herreros, hablar de televisión va más allá de programas concretos sino de la programación que es “un conjunto de programas vinculados unos con otros, cada uno con leyes específicas. La continuidad de la emisión es la conjugación de programas elaborados con técnica y géneros diferentes. La programación es una unidad sistemática y organizada, una organización superior que unifica estructura autónomas”.²⁵

Los programas emitidos por la televisión son mensajes en un proceso comunicativo que interpelan del destinatario una respuesta interpretativa. González sostiene que esos mensajes son discursos que tienen distintos niveles de significación,

²² Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación* (Caracas: Monte Ávila, 1981), 9.

²³ Hernán Reyes, “Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: una mirada pendiente”, 196.

²⁴ Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad* (Madrid: Cátedra, 1992), 23.

²⁵ Mariano Cebrián Herreros, *Introducción al lenguaje de la televisión. Una perspectiva semiótica*, (Madrid: Pirámide, 1978), 163—165.

es decir, son fenómenos semióticos “que escapan a la conciencia y a la voluntad comunicativa de sus agentes; ámbitos, por ello mismo, de especial importancia para el análisis de los efectos psicológicos y sociológicos, sino incluso propiamente antropológicos”.²⁶

La programación es un discurso de orden superior, cuyos mensajes que integran cada programa tienen efectos psicológicos, ideológicos y sociales concretos. En su *Tratado de Semiótica General*, Eco sostiene que todo hecho de significación es un fenómeno cultural:

Estamos ante un proceso de comunicación, siempre que la señal no se limite a funcionar como simple estímulo, sino que solicite una respuesta interpretativa del destinatario.

El proceso de comunicación se verifica solo cuando existe un código. Un código es un sistema de significación que reúne entidades presentes y entidades ausentes. Siempre que una cosa materialmente presente a la percepción del destinatario representa otra cosa a partir de reglas subyacentes, hay significación.²⁷

De acuerdo a González, el discurso televisivo es un macro discurso, constituido por varios discursos inferiores con características distintas. Desde la perspectiva semiótica, las figuras discursiva patentes en el tejido del discurso son: el mensaje que es el discurso se define como enunciación; el emisor se denomina enunciador y el espectador, enunciatario.

La enunciación en los discursos televisivos es de carácter polifónico, donde distintas voces toman la palabra y a través de la cual, se construyen imágenes textuales desde el enunciador al enunciatario. Pero no todas las voces tienen espacio en esta estructura jerárquica. Verón, citado por González, describe cómo las figuras (presentadores, periodistas y programas) toman la palabra en nombre de la institución o enunciadore del discurso televisivo, que nos ofrecen acceso al mundo:

Lo mismo que yo recibo las noticias que él me transmite, él las ha recibido a su vez. Su circunspección me habla del trabajo de interpretación por hacer y de las precauciones a tomar. Se ve que el contacto lleva consigo esta invitación a hacer como él lo que, automáticamente, hace comparables las dos posiciones, la suya y la mía. Después de una presentación general del suceso, anuncia la llamada de las imágenes: para el tanto como para mí las imágenes van a aparecer. Han captado mi mirada en la suya, y el dispositivo está preparado para que yo acabe de tomar su mirada por la mía, por tomarle, a él, por otro yo mismo: frente a una pequeña pantalla, lugar de manifestación de los hechos, cara a las mismas dificultades y a las mismas

²⁶ Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad*, 27.

²⁷ Umberto Eco, *Tratado de Semiótica General* (Barcelona: Lumen, 1981), 35.

preocupaciones que provoca la actualidad (grave) del mundo. Todo está dispuesto, en suma, para la identificación. O casi.²⁸

Ese mundo que ofrece el discurso televisivo aparece en fragmentos, lo cual, de acuerdo a González, constituye una experiencia agotadora porque requiere de interpretaciones simultáneas de la realidad que se presenta. Ese consumo televisivo se fragmenta aún más, con el control remoto, el cual permite: “1) examinar la programación y escoger un programa; 2) consumir dos programas a la vez; 3) consumir a trozos”.²⁹

1.2.2. El espectáculo televisivo

Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación.

Guy Debord

Hoy en día, la humanidad no vive la realidad en directo sino a través de imágenes representadas en un mundo donde se privilegia la contemplación. Debord sostiene que el espectáculo es la esencia del irrealismo de la sociedad real presente en los modos de producción como la información, la propaganda, la publicidad o el consumo de diversiones. El mundo real se reemplaza por imágenes y estas a su vez, se convierten en seres reales que determinan un comportamiento catárquico e hipnótico.³⁰

Para González, el espectáculo televisivo lleva a la desacralización y desimbolización del cuerpo, invade los espacios de intimidad, ocupando un espacio clave en el interior del hogar. Su discurso se mimetiza en las variadas actividades del sujeto, “la televisión tiende a convertirse no solo en el único espectáculo –pues se ha apropiado de todos los demás, los ha devorado y desnaturalizado a la vez– sino en el espectáculo absoluto, permanente, inevitable”.³¹

²⁸ Eliseo Verón, “Il est là, je le vois, il me parte”, en *Communications*, núm. 38, (1983), citado por Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad* (Madrid: Cátedra, 1992), 47.

²⁹ Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad*, 51.

³⁰ Guy Debord, *La Sociedad del Espectáculo* (Madrid: Revista Observaciones Filosóficas s/f) [citado el 23 de abril de 2015] Edición electrónica, <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/sociedadDebord.pdf>, 3

³¹ Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad*, 81.

Antes de la televisión, el espectáculo era algo extraordinario, fuera de lo común y se limitaba a las celebraciones religiosas, política y popular. De acuerdo a González vivimos una *cultura de la absoluta accesibilidad*, donde el televisor pone al alcance del espectador cualquier espectáculo sin importar el tiempo ni el espacio. El espectáculo pierde así su sacralidad y misterio, desaparece su singularidad; el espectador no realiza ningún esfuerzo o trabajo para acceder a él.

1.2.3. El discurso televisivo y su producción de un mundo descorporeizado

En la cultura electrónica que domina el mundo, la imagen televisiva confirma la veracidad de los hechos, “para las nuevas generaciones electrónicas, el primer contacto con la gran mayoría de los objetos, de los paisajes, de las situaciones, se produce a través de la imagen televisiva”.³²

Según González, hay dos contextos heterogéneos donde se da la interpelación al espectador para que se produzca el consumo del espectáculo televisivo: el *contexto de la escena espectacular televisiva* y el *contexto del universo doméstico* desde el que tal mundo es contemplado.

Desde que apareció la televisión, el ámbito doméstico se transformó. El monitor establece la ubicación de los muebles para garantizar su contemplación, modificando el lugar donde antes se producía el intercambio comunicativo. La sala o el comedor ya no son espacios de intimidad y familiaridad, pasaron a constituirse en espacios sociales y públicos. Por supuesto, la comunicación intrafamiliar no desaparece por completo, pero se fractura por el carácter fragmentado del espectáculo televisivo.

González sostiene además que el efecto que provoca el contacto del espectáculo televisivo entre dos contextos, el doméstico y la escena televisiva, es de irrealización. Los fragmentos del mundo exterior se reconocen intelectualmente como reales, pero a un nivel más bajo, más dudosos, que los hechos que ocurren a nivel doméstico; los primeros adquieren así, un estatuto *imaginario*.³³

³² Ibíd., 82

³³ Ibíd., 107.

1.2.4. La televidencia y las mediaciones, hacia la comprensión de las audiencias

Para Orozco, la televidencia, es un proceso que va más allá de la relación entre la audiencia y la programación que observa: continúa luego de que se apaga la televisión. Es un proceso donde hay distintas mediaciones y dimensiones cognitivas como la razón, el afecto, la estética y lo simbólico, que se desarrollan a lo largo de varios escenarios, donde se conforman la identidad, la cotidianidad y la producción cultural del receptor televisivo.

El televidente, no es un actor pasivo y acrítico que se sienta frente al monitor, sino uno capaz de construir sentido. En su texto, *Televisión, audiencias y educación*, Orozco reflexiona sobre las acciones que se realizan a través de las televidencias: “percibir, sentir, gustar, pensar ‘comprar’, evaluar, guardar, retraer, imagina e interactuar con la televisión, son actividades paralelas o simultáneas de un largo y complicado proceso mediático–comunicacional”.³⁴

Orozco establece que no existe un televidente único, de hecho hay múltiples audiencias. Por un lado, la audiencia está conformada por sujetos que ven, escuchan y leen de forma crítica, inteligente y productiva los contenidos que le ofrecen la TV; pero también, hay aquellos que pueden desconectarse el mundo y ser capaces de reproducir las significaciones de los medios sin cuestionamiento alguno, concentrándose en lo banal. La audiencia es “un conjunto segmentado de sujetos socio culturalmente ubicados, capaces de realizar distintas televidencias”.³⁵

Otro concepto analítico que permite abordar la interacción que existe entre los medios de comunicación y las audiencias, es la “mediación”, que de acuerdo a Barbero citado por Orozco, es la “instancia cultural desde donde el público de los medios produce y se apropia del significado y del sentido del proceso comunicativo”.³⁶

Las mediaciones permiten comprender la interacción entre el espacio de la producción y el de la recepción. Las mediaciones provienen de la audiencia, del discurso televisivo, del encuentro entre la televisión y las audiencias, así como, del contexto y entorno donde interactúan las audiencias.

³⁴ Guillermo Orozco, *Televisión, audiencias y educación* (Buenos Aires: Ed Norma, 2001), 39.

³⁵ Guillermo Orozco, “Televidencias y mediaciones. La construcción de estrategias por la audiencia”, En Guillermo Sunkel, comp., *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación* (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006), 115.

³⁶ *Ibíd.*, 119.

Barbero estableció tres componentes principales de las prácticas comunicativas:

1. La socialidad que constituye un conjunto de interacciones estructuradas por la audiencia en su lucha por apropiarse creativamente del orden social, propuesto por la TV,
2. La ritualidad que se entiende como la resultante de las interacciones específicas repetidas que realizan los miembros de una audiencia, y
3. La tecnicidad que se adopta como un ‘organizador perceptivo’ por medio del cual la innovación y el discurso se articulan de un modo significativo e intencional.³⁷

El estudio sobre las mediaciones, no se centra exclusivamente en el mensaje, el receptor o la industria de forma separada, sino analizada desde la cultura. A partir del trabajo de Barbero sobre el concepto de mediación, Orozco desarrollo una tipología de mediaciones que se desarrollan en una dimensión temporal que sucede antes, durante y después del intercambio que se produce entre la TV y la audiencia:

1. Individuales: provienen de nuestra individualidad como sujetos cognoscentes [...] son esquemas mentales desde los cuales las personas perciben, prestan atención, memorizan, etc.
2. Institucionales: resultan de la interacción del individuo con instituciones como la familia, la escuela, los vecinos, los amigos, etc.
3. Tecnológicas: la relación con lenguajes, géneros, tanto massmediáticos como video tecnológicos.
4. Situacionales: los contextos, espacios, modos en los que se da la recepción.
5. De referencia: la edad, el género, la etnia, la raza o la clase social.³⁸

La audiencia no está constituida por receptores pasivos, menos aún es una masa homogénea; se trata de actores que tienen el poder sobre el consumo que realizan de los enunciados que les ofrecen los medios, sobre los estímulos a los que quieren responder de acuerdo a sus valores e intereses y cómo interpretan e integran ese contenido en sus vidas. Esto lleva a los medios a una competencia con otras fuentes de contenido para lograr la gratificación de la audiencia, ya que, sin importar lo grande o poderoso que sea, no podrá ejercer influencia alguna si el contenido o la información que ofrece no le resulta útil al individuo dentro de su contexto social, emocional o psicológico. Mazziotti sostiene que “desde el lado de la industria, la preocupación por la audiencia es cada vez mayor. En las pantallas televisivas, y no sólo en los espacios publicitarios, o en los separadores institucionales, sino desde los mismos géneros, se apela constantemente al espectador, instándolo a estar, a quedarse, a participar”.³⁹

³⁷ *Ibíd.*, 129.

³⁸ Guillermo Orozco, *Televisión y audiencias. Un enfoque cualitativo* (Madrid: Ed. de la Torre, 1996), 4.

³⁹ Nora Mazziotti, “Estudios sobre recepción, una exploración constante”, en Florencia Saintout y Natalia Ferrante, comp. *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*, (Buenos Aires: Edic. La Crujía, 1999), 67.

Los medios de comunicación, sus discursos e imágenes tienen su lugar en las representaciones sociales que construyen las personas, su función es mediar en los procesos de interpretación de la realidad de los televidentes. López de la Roche manifiesta que “las representaciones sociales son constitutivas del tejido social, no un simple epifenómeno⁴⁰ de la estructura socioeconómica. O sea que contribuyen a conformar un particular tipo de sociedad, y a construir cohesión social”.⁴¹

Cada persona es un mundo que interactúa con otros, en distintos escenarios. Lo que permite la reconstitución de su identidad debido a varias experiencias, lo cual también involucra su percepción del tiempo y el espacio. Para Giddens en *Modernity and Self-Identity*, citado por López, la realidad:

No debe asumirse meramente como una descripción de objetos, sino como la experiencia de estar en el mundo y de interactuar con los otros y con el entorno natural y social. En consecuencia, el significado no se reduce a descripciones de la realidad externa, ni consiste en códigos semióticos organizados independientemente de nuestros encuentros con esa realidad.⁴²

¿Pero cómo los medios de comunicación influyen en la construcción de la realidad?

De acuerdo a Thompson, citado por López de la Roche, los medios influyen en nuestras formas de pensamiento, acción y percepción, al configurar *agrupamientos sociales*. Define a este proceso como *socialidad mediada*: “nuestro sentido de los grupos y comunidades con los cuales compartimos un trayecto a través del tiempo y el espacio, un origen común y un destino común es alterado. Sentimos que pertenecemos a grupos y comunidades que son constituidas en parte a través de los medios”.⁴³

Su análisis determina que los medios de comunicación, así como, las nuevas tecnologías, han modificado la forma en que nos relacionamos en la sociedad. Transforman el espacio y el tiempo en la vida social, moldean la percepción que

⁴⁰ Epifenómeno es un fenómeno accesorio que acompaña al fenómeno principal y que no tiene influencia sobre él. Este término se usa en la psicología para definir la relación entre la actividad cerebral y la mente, que tradicionalmente, se atribuye a la conciencia.

⁴¹ Maritza López de la Roche, “Representaciones sociales construidas por audiencias infantiles, a partir del análisis de las ‘mediaciones’ ejercidas por los medios y tecnologías de la comunicación”, en Florencia Saintout y Natalia Ferrante, *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*. (Buenos Aires: Edic. La Crujía, 1999), 225.

⁴² *Ibíd.*, 239.

⁴³ John Thompson citado por Maritza López de la Roche en “Representaciones sociales construidas por audiencias infantiles, a partir del análisis de las ‘mediaciones’ ejercidas por los medios y tecnologías de la comunicación”, 240.

tenemos de la realidad, las acciones e interacciones sociales, al igual, que los comportamientos individuales y colectivos.

Uno de los temas claves en su trabajo es el “poder simbólico” que tienen los medios, es decir, esa capacidad de influenciar en los eventos y acciones, a través de la producción y transmisión de formas simbólicas. Los discursos e imágenes que envían, se articulan a determinadas formas de interacción dentro de una estructura social.⁴⁴

1.2.5. El consumo espectacular

González analiza que la elección de contenido para el discurso televisivo está condicionada por “la satisfacción del deseo audiovisual del espectador”, ya que el objetivo de las cadenas televisivas es la máxima rentabilidad. En este *reinado de las estadísticas*, el rating o medición minuto a minuto de las audiencias permite conocer las preferencias del mercado.⁴⁵

Pero para que el espectáculo exista debe haber un cuerpo que actúe, un cuerpo vital sobre el cual se pose la mirada. González analiza que a diferencia de una pintura, una fotografía, una escultura o incluso un libro donde hay cuerpos inertes, en la televisión el cuerpo se exhibe, se espectaculariza, en definitiva, es una imagen que fascina y se apropia de la mirada del otro. Ese cuerpo deseado se convierte en mercancía. En su texto *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad*, sostiene que el sentido que se privilegia en la relación televisión-audiencia es la vista: “El ojo desea y se apropia de la imagen de su deseo, el cuerpo se apropia del deseo del que mira y la transacción es mediada por el dinero que para el que sustenta la mirada y recibe el cuerpo que lo excita”.⁴⁶

La televisión invade casi toda las experiencias perceptivas que vivimos, es un dispositivo productor de imágenes, a través del cual, se vive un nuevo mundo de representaciones visuales. Según Hall, la representación visual es el conjunto de signos portadores de sentido que debe ser interpretado a través imágenes. Para lograr esa interpretación es necesario dos sistemas de representación: un mapa conceptual que relacione el significante con el significado y un sistema de lenguaje que relacione el lenguaje visual con el objeto real. Es así que para interpretar una imagen se requiere de

⁴⁴ *Ibíd.*, 241.

⁴⁵ Jesús González Requena, *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad*, 54.

⁴⁶ *Ibíd.*, 60.

“un sofisticado y compartido sistema conceptual y lingüístico a fin de estar ciertos de que estamos ‘leyendo’ el signo de la misma manera”.⁴⁷

Pero hay ocasiones en que el sentido de la imagen no es claro y la relación entre el signo y su referente provoca incertidumbre, de hecho, ese sentido se modifica de una persona a otra. Por lo tanto, de acuerdo a Hall, “el sentido *no está* en el objeto o persona o cosa, ni está en la palabra. Somos nosotros los que fijamos el sentido de manera tan firme que, después de cierto tiempo, parece ser una cosa natural e inevitable. El sentido está construido por el sistema de representación”.⁴⁸

Para que exista una correlación entre el sistema conceptual del signo y el sistema de lenguaje es necesario un código que establezca que la palabra, sin importar el idioma, represente el objeto observado. Los códigos permiten establecer el sentido de los conceptos y signos dentro de diferentes lenguajes y culturas. Dotan de inteligibilidad a lo que hablamos y escuchamos; establece traducibilidad a conceptos y lenguajes, permitiendo que el sentido sea comprensible tanto para el hablante como para el oyente y lograr así, que la comunicación sea efectiva dentro de la cultura. El aprendizaje del lenguaje no es biológico sino cultural. Este conocimiento no está impreso en los genes, sino que se aprenden mediante convenciones sociales, formando así *personas culturizadas*.

La cultura es el conjunto de mapas conceptuales, sistema de lenguaje y códigos compartidos.

⁴⁷ Stuart Hall, *El trabajo de la Representación* (Londres: Sage Publications: 1997), 6.

⁴⁸ *Ibíd.*

CAPÍTULO II

HACIA EL ENTENDIMIENTO DE UN FENÓMENO RELIGIOSO LLAMADO SANTA GEMA

2.1. Aproximaciones teóricas a la religión, religiosidad popular y la construcción de la santidad

2.1.1. Religión

El animal humano se diferencia de otras especies por su capacidad de crear símbolos, una realidad sagrada que rebasa la realidad misma, la profana, y cuya finalidad es la trascendencia, un contenido de sacralidad que sobrepasa las concepciones lógicas. La religiosidad está cargada de contenidos simbólicos que acerca al hombre a lo trascendente, lo sagrado, una dimensión distinta a la realidad misma, con un tiempo y espacio propios.

El ser humano, de acuerdo al *Voltaire Diccionario filosófico*, en un inicio reconoció un solo dios, pero la debilidad humana inventó la existencia de varios dioses y esto se debe a que:

Es indudable que existieron pequeñas poblaciones antes de edificar grandes ciudades, y que los seres humanos se subdividieran en pequeñas repúblicas antes que se reunieran para formar grandes imperios. Es pues, natural que una aldea, asustada por los truenos y por los rayos, afligida por la pérdida de las cosechas, maltratada por la aldea inmediata, al conocer su debilidad, creyera que existía en todas partes un poder invisible, y que figurara que existía un ser superior a nosotros, del que provenía el bien y el mal.⁴⁹

La religión ha acompañado a la humanidad desde sus inicios. El ser humano empezó a ser religioso desde que fue sapiens, desde que fue consciente de su entorno, vulnerabilidad y mortalidad. La religiosidad es una facultad que le permite pensar en la trascendencia y eternidad.

En su *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, Ries sostiene que la evolución de la humanidad permite entender cuándo apareció el *homo religiosus*, es decir, “el creador y utilizador del conjunto simbólico de

⁴⁹ “Religión”, en *Voltaire Diccionario Filosófico*, Tomo II (Edic. Temas de Hoy, 2000), 500.

lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta.”⁵⁰

Hace tres millones de años, en África oriental, el *homo habilis*⁵¹ vivía de la cacería y sus habilidades le permitieron usar instrumentos. Hace un millón y medio de años, el *homo erectus*⁵² ya inventaba instrumentos que no estaban en la naturaleza, escogía materiales y colores para los rituales fúnebres. Esos utensilios ya tenían una concepción simbólica. Es ahí que aparece el *homo symbolicus*. Hace ciento noventa y cinco mil años, con el *homo sapiens*⁵³ nace el pensamiento y el lenguaje, construye objetos para darles un uso específico y se despierta su conciencia de ser creador. Ries argumenta que “con la reflexión de la conciencia aparece la angustia de la existencia. El hombre parece plantearse y a la cuestión de su origen y su destino”.⁵⁴ Este ser temeroso es el *homo religiosus*.

En su texto *Entre la alineación, la fe y la esperanza: aproximaciones a la religiosidad popular*, Guerrero cita a Zunnini quien sostiene que:

el ser humano [...] a través del tiempo ha concebido su relación con el cosmos y la naturaleza desde dos dimensiones distintas de la realidad, una realidad sagrada y una realidad profana, pues el “Homo Religiosus”, o el “Homo Simbólicos” enfrenta por un lado una realidad de cosas conocidas familiares y cotidianas, que constituye la realidad de lo profano, y otra realidad que le es inexplicable, llena de misterio y con una grandeza fuera de lo humano [...] que es la realidad de lo sagrado.⁵⁵

El discurso de las religiones está marcado por una carga de alienación que determina el destino del hombre según los designios de Dios, una visión fatalista que lo limita a actitud pasiva, de solicitud permanente para cambiar el orden de la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. El miedo y el temor condicionan la conducta humana por riesgo de que el incumplimiento pueda provocar el castigo divino.

Un punto interesante que ha intrigado a antropólogos, etnólogos, historiadores y teólogos es por qué, desde los pueblos arcaicos hasta los modernos, existe la creencia de

⁵⁰ Julien Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus* (Madrid: Ed. Trotta, 1995), 14.

⁵¹ El *Homo Habilis* es la especie más antigua del género Homo. Fue descubierto por Mary y Louis Leakey en Tanzania, África entre 1962 y 1964. Se calcula su antigüedad entre 2,5 y 1,5 millones de años atrás.

⁵² El *Homo Erectus* significa 'humano que camina erguido'. Fue capaz de desarrollar herramientas para la caza y descubrió el fuego para mantenerse caliente y cocinar sus alimentos.

⁵³ El *Homo Sapiens*, del latín homo 'hombre' y sapiens 'sabio'. Es una especie de primate de la familia de los homínidos. Lo que le diferencia con otras especies, es su capacidad mental de inventar, crear, aprender, utilizar estructuras lingüísticas y la escritura, desarrollar y comprender conceptos lógicos y abstractos, resolver problemas matemáticos, hacer uso de la ciencia y la tecnología.

⁵⁴ Julien Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, 44

⁵⁵ Patricio Guerrero Arias, *Entre la alineación, la fe y la esperanza. Aproximaciones a la Religiosidad Popular*, 4

un ser supremo. La hipótesis de Eliade es que el descubrimiento de la trascendencia se dio cuando el ser humano contempló la bóveda celeste, que simboliza la grandeza, la sacralidad, la fuerza.

Eliade dio un giro en las ciencias de las religiones cuando en su *Tratado de historia de las religiones* resaltó que el fenómeno religioso debe ser analizado desde el hombre y su experiencia existencial de lo sagrado. Al ser parte de la cultura, debe ser entendida dentro de la experiencia individual y colectiva: “por ser la religión algo humano, es al mismo tiempo algo social, algo lingüístico y algo económico (el hombre es inconcebible sin lenguaje y sin vida colectiva). Pero sería vano querer explicar la religión por una de esas funciones fundamentales que, en última instancia, definen al hombre”.⁵⁶

En la antigüedad, el hombre religioso desarrolló un orden simbólico, donde el objeto de devoción fue la naturaleza: el sol, la luna, las estrellas, las montañas, el agua. En las religiones paganas, “el *homo religiosus* antiguo movilizó un auténtico universo simbólico de mitos y de ritos”.⁵⁷

Las religiones monoteístas (Judía, Cristiana, Islámica) superaron ese sentido de lo sagrado con la construcción de un Dios único, cuya relación con el ser humano es directa y de intervención en su vida. Para Eliade “lo sagrado es a la vez percibido y vivido como mediación significativa de la relación del hombre con lo trascendente, con lo divino, con Dios. Esta relación es vivida en el marco de una cultura, fruto ella mismo del pensamiento y la actividad del hombre”.⁵⁸

Eliade acuñó el término *hierofanía* para establecer la relación entre el hombre y la manifestación de lo sagrado. Es la percepción simbólica del misterio y la trascendencia. Para lo cual, es necesario un objeto a través del cual se manifiesta lo sagrado, que a su vez, adquiere una nueva dimensión de sacralidad. Cuando un objeto o ser se inviste de sacralidad, se transforma en mediador alejándose del mundo profano. Así lo define Eliade en su obra *Tratado de la Historia de las Religiones*:

Gracias a la mediación de lo visible, lo divino puede manifestarse. [...] Un árbol sagrado sigue siendo un árbol, pero a los ojos del *homo religiosus*, y gracias a su dimensión sacral, es diferente a cualquier otro. Un sacerdote sigue siendo un hombre,

⁵⁶ Mircea Eliade, *Tratado de la Historia de las Religiones*. (Madrid: Cristiandad Edic., 1981), 17

⁵⁷ Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, 18.

⁵⁸ *Ibíd.*, 20

pero su investidura le confiere una dimensión sacra, invistiéndole de su función de mediación.⁵⁹

Para lograr el vínculo entre lo humano y lo sagrado se requiere de un símbolo. Eliade sostiene que “en toda hierofanía, el símbolo ejerce una función de mediación. Permite el paso de visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. Contribuye a epifanizar el misterio, lo que hace posible la aventura espiritual del ser humano”.⁶⁰ En la cima de la jerarquía hierofánica se sitúa la encarnación de Dios en Jesucristo, la mayor revolución religiosa de todos los tiempos.

Para Durkheim, citado por Altamirano en su texto *Términos críticos de sociología de la cultura*, la religión es una manifestación natural de la actividad humana, marcada por un sistema complejo de mitos, creencias y ritos. Este fenómeno trasciende la conciencia individual para convertirse en una fuerza colectiva. Por lo tanto, es producto de la sociedad: “la fuerza sagrada –personalizada en un dios o representada en un objeto de culto- es una representación simbólica de la sociedad, de la fuerza social que la subjetividad individual percibe como emanada de un ser distante y superior a los hombres”.⁶¹

Durkheim establece que no existen religiones verdaderas o falsas, pues en todas, hay una expresión de las necesidades y vulnerabilidades humanas. La fuerza religiosa radica principalmente en la acción y no en el pensamiento, la ritualidad es la expresión de esas creencias: “lo sagrado, por su oposición radical al mundo profano de la vida cotidiana, impone a los sujetos actitudes especiales de temor y reverencia”.⁶²

Para que las religiones universales superaran a las religiones mágicas fue necesaria la instalación permanente del culto a un dios abstracto y el ordenamiento sistemático de las creencias religiosas a través de una clase sacerdotal, que separe el culto de la magia.

Otto, citado por Ries en el *Tratado de Antropología de lo sagrado*, sostiene que religión es “la intuición del universo como centro de la experiencia religiosa, la

⁵⁹ Ibíd., 41.

⁶⁰ Ibíd., 42.

⁶¹ Émile Durkheim citado por Carlos Altamirano en *Términos críticos de sociología de la cultura*, (Buenos Aires: Paidós, 2002), 201.

⁶² Ibíd., 200.

captación de lo eterno en lo finito; la idea de Dios como expresión del sentimiento de dependencia y, por tanto, relación viva entre Dios y el hombre”.⁶³

El hombre religioso tiene una relación con el mundo sobrenatural y sagrado a través del mito y la ritualidad. El mito determina el comportamiento de ser humano, de acuerdo a Ries “desemboca en la imitación de un modelo transhumano, en la repetición de un escenario ejemplar y en la ruptura del tiempo profano”.⁶⁴ Tiene un carácter normativo para la acción humana, mantiene la consciencia del mundo divino. En el caso del Cristianismo, los creyentes tendrán como finalidad imitar a Cristo.

El rito, en cambio, es la expresión práctica de la experiencia religiosa que busca un contacto vital con Dios y la realidad trascendente y se expresa a través de gestos y palabras. Es el nivel de comportamiento, acciones colectivas con las que hombre vive lo divino y son de cuatro tipos: “sacralización del tiempo, espacio sagrado, rituales de iniciación y peregrinaciones”.⁶⁵

Según el estudio de Otto, en todas las religiones existe un elemento común: *lo divino* que él denomina *lo numinoso*, es decir, un misterio que resulta terrorífico y a la vez, fascinante. Para que el hombre descubra este elemento debe vivir cuatro etapas: “a) la reacción de la conciencia humana ante el objeto numinoso. b) el terror místico que siente ante la presencia de la majestuosidad de lo numinoso. c) ante la presencia del misterio, proclama su nada. d) La adoración, la experiencia de la gracia, el éxtasis, la visión beatífica”.⁶⁶

El sentimiento de lo numinoso es una conmoción afectiva que se experimenta cuando se vive gozo, miedo o excitación. El numen es a la vez, demoniaco y divino, es una experiencia religiosa y capacidad de asombro. Describe a la vez, lo enorme, lo inquietante, lo incomprensible, lo extraño, es decir, lo que no tiene comparación.

Para hablar de la realidad numinosa, Otto usa la expresión “lo sagrado”, que es la realidad religiosa y mística del hombre religioso. “Mediante la lectura de los signos de lo sagrado, el hombre religioso percibe y descubre lo numinoso que se manifiesta en hechos, personas y acontecimientos”.⁶⁷

⁶³ Rudolf Otto citado por Julien Ries en *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, 27.

⁶⁴ *Ibíd.*, 48.

⁶⁵ *Ibíd.*, 50.

⁶⁶ *Ibíd.*, 28.

⁶⁷ *Ibíd.*, 29.

Para el sociólogo Houtart, la religión forma parte de las representaciones que los seres humanos se hacen de su mundo y de sí mismos, una representación que hace referencia a un sobrenatural, es decir, a un Dios o un grupo de dioses, espíritus o demonios.⁶⁸

Los elementos que de acuerdo Houtart permiten el funcionamiento en los sistemas religiosos son:

1. Las *significaciones religiosas o representaciones significantes religiosas* se refieren al culto organizado, que en la religión católica conocemos como liturgia.
2. Las *expresiones religiosas*, presentes en todas las religiones que varían según la cultura y la sociedad, son manifestaciones o praxis, que en las clases populares, son más expresivas que en las clases altas.
3. La *ética religiosa* es un marco de normas de conducta y comportamiento a nivel individual y social.
4. Todo lo anterior se enmarca dentro de una *organización religiosa* donde se articulan roles que los actores tienen dentro de un conjunto estructurado.⁶⁹
En el caso de la religión católica, la organización religiosa se modeló sobre la base de la organización política del imperio romano: las diócesis, las parroquias, eran las divisiones territoriales políticas.⁷⁰

De acuerdo a Houtart, para el ser humano la fragilidad de la vida, es una de sus preocupaciones y problemas principales y fundamentales. Es precisamente ahí, en esa realidad de contradicciones de la vida y la muerte, el bien y el mal, el orden y el caos, la dependencia y la liberación en el que se desarrollan las referencias religiosas y nace la idea de que la vida tiene como origen un Dios.⁷¹

Otra visión para entender la religión es la marxista. Una de las citas más celebres del filósofo alemán es “La religión es el opio del pueblo” y proviene de su libro *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en el que explica las formas históricas y sociales concretas de la religión:

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también, es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo.

Renunciar a la religión, en tanto dicha ilusoria del pueblo, es exigir para éste una dicha verdadera. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente, es exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, rodeado de una aureola de religiosidad.⁷²

⁶⁸ François Houtart, *Sociología de la religión* (Bogotá: Ed. Ruth, 2006), 43.

⁶⁹ *Ibíd.*, 41.

⁷⁰ *Ibíd.*, 99.

⁷¹ *Ibíd.* 65.

⁷² Karl Marx, *Crítica de filosofía del derecho de Hegel*, (Buenos Aires: Edic. Signo, 2005), 50.

El opio es una mezcla de sustancias que se extraen de la dormidera que tiene un efecto analgésico, de relajación y somnolencia que disminuye el dolor y permite soñar; para la crítica marxista, la religión produce un alejamiento de la realidad, un efecto sedante. Y es que la miseria no sólo se refiere a la pobreza y exclusión, sino también a la carencia de dignidad, pues los seres humanos no tienen únicamente necesidades materiales, sino también espirituales. Cuando estas no son cubiertas, el pueblo busca un mundo imaginario que le dé una vida mejor. Es ahí, cuando la religión es necesaria. De ahí que en la crítica marxista, sostiene que la construcción de un mundo mejor debe hacerse aquí y no, en el más allá.

Marx estableció tres conceptos alrededor de la religión:

La primera, inspirada todavía en la tradición racionalista, lo lleva a postular la religión como impostura, como triunfo del irracionalismo; la segunda, que pone el acento sobre el humanismo, lo lleva a comprender la religión como alienación; y la tercera, cuando ya su obra se centra en la importancia del desarrollo económico, concibe la religión como una forma de ideología.⁷³

Además, establece dos formas de conciencia humana. a) La conciencia de las religiones naturales. En un inicio, la naturaleza no había sido aún modificada por las acciones del hombre, por lo tanto, está dominado por ella y por los dioses con fuerzas naturales. b) La conciencia histórica aparece con la división del trabajo. El ser humano controla la naturaleza, pero a la vez, se deja dominar por sus semejantes. Es ahí cuando aparecen las religiones universales.

De acuerdo con Marx citado por Altamirano “el monoteísmo judeocristiano sería el último producto, y el más sofisticado, de ese proceso histórico en el cual el conjunto de los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses es transferido a un solo dios, todopoderoso”.⁷⁴

La conciencia religiosa está siempre asociada con alguna forma de dominación, pero también es la expresión de una condición de vida precaria y de protesta contra la pobreza real.

Morande, en su obra *Cultura y modernización en América Latina* afirma que “la religión pertenece al estadio de la pre-conciencia, de la pre-ilustración. En una palabra,

⁷³ Carlos Altamirano, *Términos críticos de sociología de la cultura*, 198.

⁷⁴ *Ibíd.*, 199.

la religión no pertenece a la modernidad. Si existe en ella, entonces nada más como obstáculo a su desarrollo o fetiche que impide su plena realización”.⁷⁵

2.1.2. Religiosidad popular

La religión de las clases populares ha tenido durante mucho tiempo y desde las clases aristocráticas, un prejuicio por considerarlas vulgares, pintorescas, extravagantes. Sin embargo, según Parker, hay que entender que los pueblos, a pesar de la opresión, no pierden en su totalidad “su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa”.⁷⁶

Parker sostiene que muchas veces al intentar definir “religión popular” se cae en juicios de valor teológicos como ignorante, supersticiosa y pagana, comparada con la religión oficial catalogada como auténtica y verdadera; la tradición sociológica la llama religión institucional, de elite o sacerdotal.

Para él, la religión popular es una realidad de hechos y no una de normas, “un producto simbólico de grupos sociales, histórica y estructuralmente situados, no es una realidad en sí, ni como realidad universal ahistórica, ni como categoría autónoma, fenoménica, libre de todo condicionamiento social”.⁷⁷

Para entender la dinámica de religiosidad popular, hay que regresar en la historia al momento en que dos mundos se encontraron. La colonización, según Bonfil, tuvo un impacto devastador en la identidad y cultura nativa. Según argumenta, en la historia de las civilizaciones, no hay ninguna otra como la occidental que haya representado tal amenaza, agresión, dominación, destrucción o exterminio para otras:

En México, [como en toda América Latina] las religiones populares que hoy forman parte de su cultura, han nacido de una gran confrontación intercultural que se inicia con la llegada de los españoles a estas tierras. Esta circunstancia no es mera anécdota histórica, sino clave interpretativa. En el caso del catolicismo popular, encontramos síntomas inconfundibles que reflejan tanto la tensión entre el cristianismo y las religiones indígenas.⁷⁸

Es así que la cruz fue el signo y símbolo evangelizador que acompañó a una civilización que buscaba expandir su influencia a tierras paganas, la expansión del

⁷⁵ Pedro Morande, *Cultura y modernización en América Latina*, (Madrid: Ed. Encuentros, 1987), 160.

⁷⁶ Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*, (Chile: Fondo de cultura económica, 1993), 42.

⁷⁷ *Ibíd.*, 59.

⁷⁸ Guillermo Bonfil, comp., *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, 1ª. ed. (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de cultura económica, 1993), 543.

capitalismo mercantil. Este encuentro estuvo marcado por la alteridad cultural, tanto en la diferencia en lenguas, costumbres, técnicas, pero sobre todo, por la tradición religiosa-cultural.⁷⁹

El choque cultural del mundo indígena frente a la llegada de hombres blancos, con cabelleras rubias y armas de fuego constituyó una imagen inaudita y fantástica. Colón se sorprendió por la bondad y sumisión de los indios taínos, en su segunda carta escribió: “Y non conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo, y en tal acatamiento reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo”.⁸⁰

Fue así que la religión de los indígenas, fue determinante para su sometimiento.

Sin embargo, hay que entender que todo este proceso de conquista no fue siempre fácil. Los indios que se rebelaban eran considerados infieles e idólatras, por lo tanto, eran enemigos a los que había que declarar la guerra y luego convertirlos en esclavos o eliminarlos.

A lo largo de la historia, la acción evangelizadora de la Iglesia Católica ha tenido como misión la propagación de la fe cristiana, más allá de las fronteras de su dominio. Las órdenes mendicantes viajaron junto a los conquistadores españoles al Nuevo Mundo para catequizar a los naturales, como llamaban a los indígenas. Seres sin alma, adoradores de Dioses paganos de la naturaleza, como el sol, la lluvia, el viento, la montaña.

Para exorcizar la herejía se construyeron grandes iglesias sobre sus templos y se destruyeron sus ídolos. La carta de Gregorio Magno escrita en 1595 explica las prácticas de evangelización que se extendieron a Europa y luego se aplicaron en América: “Estos templos tan bien contruidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero [...] No se inmolen ya animales al mal espíritu, pero mátense y cómanse en alabanza de Dios”.⁸¹

El rechazo religioso-cultural hacia la religión nativa en el Nuevo Continente, fue más intensa luego de Colón. Hernán Cortés consideró las costumbres, creencias y

⁷⁹ Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*, 17.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ León Álvarez y otros, *La religiosidad popular: Antropología e historia*. (Madrid: Anthropos, 1989), 32.

rituales aztecas aberrantes y propios de bárbaros, un ejemplo fueron los sacrificios humanos que realizaban en sus templos, lo que legitimó la conquista española.

De acuerdo a Parker en su texto, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*, un hecho trascendente para la transición del modo de producción, fue que el encuentro con el Nuevo Mundo, de la sociedad feudal se dio el paso al capitalismo y eso se logró a través de la conquista de América, la dominación europea, el comercio de esclavos negros de África, la explotación de los indígenas para que extrajeran minerales y metales preciosos para enriquecer la Corona española. “Según cifras oficiales dieciocho mil toneladas de plata y doscientas toneladas de oro fueron transferidas de América a España entre 1521 y 1660. Se estima que en semejante período la población indígena disminuyó en un 90% en México y en un 95% en Perú”.⁸²

Este encuentro fue incluso genocida. En algunas regiones de Cuba, República Dominicana, Haití y Uruguay el exterminio indígena fue total, al que se sumó el de la clase sacerdotal que poseía el saber religioso, mágico y político de las culturas de América.

Las primeras órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Continente se negaron a aceptar las religiones y creencias prehispánicas, “a pesar de sus turbadoras semejanzas con la confesión, la comunión, el bautismo y otras prácticas y sacramentos cristianos”.⁸³

Las grandes civilizaciones precolombinas tuvieron un alto grado de desarrollo, donde había un Estado, un sistema de clases y religioso, con una casta sacerdotal. Contaban con un complejo sistema de creencias y prácticas religiosas de elevado contenido espiritual. Pero con la conquista y la llegada de una tradición religiosa universal, el catolicismo de contrarreforma desplazó a los cultos y agentes religiosos indígenas más sofisticados. Los antiguos dioses pasaron a ser *demonios*; los antiguos cultos, *idolatrías* y los antiguos sacerdotes, *hechiceros*.⁸⁴

Parker argumenta que el “espíritu de conquista” que acompañó a los viajeros que llegaron a América, es la consecuencia de una historia de reconquista de la península ibérica que empezó en el 718 y continuó por ochocientos años. Los caballeros de los reinos cristianos lucharon por la defensa de la fe católica frente a los moros paganos e infieles, expulsados en 1492, el mismo año del Descubrimiento de América. “Los

⁸² Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*, 18.

⁸³ *Ibíd.*, 19.

⁸⁴ *Ibíd.*, 21.

súbditos de los Reyes Católicos venían a la conquista de tierras paganas y no es extraño que la religión de los infieles fuera considerada inferior y adversaria a la fe católica”.⁸⁵

La conquista no solo fue política y militar, sino también espiritual, lo cual, legítima, estimula y dio sentido a dicha conquista profana.

Para Parker, la justificación estaba dada por la convicción de que la religión católica era considerada *superior* frente a la *inferioridad* de la indígena, así como, la sociedad europea se creía *superior* frente a la nativa. Se estableció así una discriminación ideológica. “Lo superior estará en el conocimiento de la religión cristiana, lo inferior vendrá en la carencia de este conocimiento”.⁸⁶

La religión indígena fue condenada y considerada de bárbaros, blasfemos e idólatras, lo que justificó la extirpación de estas creencias, para imponerles el Evangelio redentor.

Cabe destacar que hubo oposición de algunos religiosos a la explotación de los indígenas y eso llevó a que la institución eclesiástica reconociera sus derechos, introduciendo criterios éticos en la legislación colonial. Sin embargo, los métodos de explotación en minas, haciendas y plantaciones tenían lógicas del capitalismo mercantil, contrario a la religión cristiana.

Según argumenta Parker, la política de “extirpación de la idolatría” de la iglesia comenzó con la destrucción de santuarios e ídolos y en su lugar se pusieron iglesias y cruces. El Concilio de Lima de 1551 prohibió los cultos y ritos religiosos paganos, así como, las uniones y matrimonios no cristianos. Se estableció reglamentos religiosos para normar las costumbres autóctonas. A más de asistir a misa y a la enseñanza cristiana, se debía vestir trajes “púdicos”, comer en familia y no dormir sobre el suelo, sino sobre esteras.⁸⁷

Para asegurar el control normativo de las costumbres y la moral, al igual que perseguir las idolatrías y los demonios, el órgano ejecutor fue la Inquisición. Eso llevó a período de aculturación y de entrega hacia el sistema dominante disolviendo la propia sociedad y cultura. Parker sostiene que “las poblaciones indígenas –y sus intelectuales mestizos marginados o caciques indios empobrecidos– plantean lo indígena como una

⁸⁵ *Ibíd.*, 20.

⁸⁶ Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 117.

⁸⁷ Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*, 25.

alternativa y recurren a la risa y a la fiesta para burlarse de la historia de una absurda derrota. La utopía es ritual, desacraliza al sistema e idealiza lo indígena.”⁸⁸

El sincretismo se logró a través de una dinámica de creatividad religiosa que, desde su propio universo lingüístico-simbólico, buscaba resistir, adaptar, reinventar e integrar sus creencias ancestrales a la nueva religión para enfrentar el dominio y el sometimiento.

Esta acción es la que permite entender las actuales expresiones de las religiones populares que existen hoy en día.

2.1.3. La construcción de la santidad

La palabra *santo* desde la concepción popular, define a un *intermediario* que permite una conexión con Dios, un ser cuyas cualidades de moral, ética y vida le dan un aura de divinidad que lo hace superior al resto de seres humanos imperfectos. También hace referencia a las imágenes o representaciones de seres sagrados, incluso existe un santoral católico que establece una ritualidad en su honor. Decoster sostiene que “la Virgen María, el mismo Cristo en sus distintas advocaciones y las mismas cruces son considerados por el pueblo ‘santos’”.⁸⁹

Para el historiador Sánchez en su estudio *Hechura de santo: procesos y hagiografías*, un *santo* es un producto en sí, una construcción que tiene forma y estética. Nuestra sociedad ha vivido durante siglos, “inmersa en un concepto de realidad en el que se mezclan, sin contradicción, lo humano y lo divino, el más allá y el más acá, lo visible y lo invisible, dando como resultado que la maravilla y el prodigio fueran formas cotidianas, realidades obvias, indudables, indudadas y racionales”.⁹⁰ Según Sánchez, vivimos en “realidad taumatúrgica o realismo mágico donde la hagiografía forma parte de él”.⁹¹

⁸⁸ *Ibíd.*, 26.

⁸⁹ Jean—Jacques Decoster, edit. *Incas e indios cristianos. Élite indígena e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, IFEA, Asociación Kuraka, 2002) 360.

⁹⁰ José Luis Sánchez, “Hechura de santo: procesos y hagiografías”. En Carlos González y Enriqueta Vilar, comp., *Grafías del Imaginario, Representaciones culturales en España y América (Siglos XVI—XVIII)* (México: Fondo de cultura económica, 2003), 336.

⁹¹ *Ibíd.*, 337.

Para que un ser humano adquiriera la condición de santo, tiene que cumplir con la obligación de realizar un milagro⁹², que constituye la prueba y testimonio de la grandeza, bondad y amor de Dios hacia sus fieles.

Dentro de la religión católica, la hagiografía tiene una finalidad y es que la biografía de un santo resalte las virtudes cristianas que sirven de modelo aleccionador para los creyentes. Para Sánchez, el santo es un discurso teológico encargado, es decir que:

Una vez que Dios garantiza la santidad de alguien, garantiza a la vez todo un modelo religioso representado por esa persona, modelo que antes que cristiano es eclesiástico en primera instancia, pues el santo lo será por declaración de la Iglesia, y por eso la santidad es histórica, pues junto al testimonio de Dios interviene la instancia temporal, y de ahí deriva una especie de ley tácita, según la cual, en cada momento subieran a los altares sólo aquellas figuras que encarnan, o se les hace encarnar, los principios y modelos religiosos que en esos momentos la Iglesia necesita fortalecer y difundir.⁹³

Ecuador tiene tres Santos reconocidos por el Vaticano:

- *Santa Mariana de Jesús*⁹⁴ tenía diez años cuando efectuó un voto de pobreza, castidad y obediencia. Los sacrificios y privaciones que realizaba, eran ofrecidos para la conversión de los pecadores. Ofreció su vida para la salvación de Quito tras los terremotos que habían afectado la ciudad.
- *Santo Hermano Miguel*.⁹⁵ Su vida estuvo marcada por varios milagros. Nació con una malformación en sus pies y solo logró caminar a los cinco años, luego de que una dama vestida de blanco, se le presentó en un rosal. El deseo de servir a los demás fue una constante en su vida religiosa. Se dedicó a la enseñanza y publicó más de cien libros. Fue declarado santo debido al milagro que realizó en 1933 a sor Clementina Flores Cordero, quien tenía una enfermedad hepática. Los

⁹² “El milagro, según la acepción estricta de esta palabra, significa una cosa admirable; pero en ese caso, todo es admirable. El orden prodigioso de la naturaleza, la rotación de cien millones de globos alrededor de un millón de soles, la actividad de la luz, la vida de los animales, son milagros perpetuos. Pero adoptándola significación que el uso da a esa palabra, llamamos milagro a la violación de las leyes divinas y eternas.” Cita tomada de “Milagro”, Voltaire Diccionario filosófico Voltaire, 372.

⁹³ Sánchez, *Hechura de santo: procesos y hagiografías*, 337.

⁹⁴ *Santa Mariana de Jesús* (María Ana de Paredes Flores y Jaramillo) Nació en Quito—Ecuador, el 31 de octubre de 1618 y murió el 26 de mayo de 1645, a los veintisiete años. Fue la primera ecuatoriana beatificada (26 de noviembre de 1853) y canonizada (4 de junio de 1950) por la Iglesia Católica

⁹⁵ *Santo Hermano Miguel* (Francisco Luis Florencio Febres—Cordero Muñoz) nació en Cuenca—Ecuador, el 7 de noviembre de 1854 y murió en Cataluña, España, el 9 de febrero de 1910. Fue beatificado por el Papa Pablo VI el 30 de octubre de 1977 y canonizado por el Papa Juan Pablo II el 21 de octubre de 1984.

hermanos de La Salle oraron al Hermano Miguel para que sanara. Al día siguiente estaba curada.

- *Santa Narcisa de Jesús*.⁹⁶ Su vida estuvo dedicada a imitar a Santa Mariana de Jesús. Ayudó a pobres y enfermos. Quiso reproducir en su cuerpo el sufrimiento de Cristo, por lo cual, se sometía a rígidas mortificaciones que incluían coronas de espinas, cilicios que usaba a diario, dormía sobre puntas de acero. A ella se le atribuyó el milagro de curación del cáncer de Juan Bautista Pesantes en 1967.

Estos tres ejemplos muestran como la hagiografía se construye a partir de situaciones dramáticas, personajes en constante estado de esfuerzo y superación; que libre y voluntariamente buscan la perfección poniendo sus cuerpos al límite para llegar a la perfección.

Para Sánchez, un santo tiene características similares a los héroes diseñados por Homero. En la retórica cristiana hay una transcripción épica donde encontramos a los guerreros de Cristo, las legiones de ángeles, entre otros. “La perfección no tiene límite, y en tanto que exista una frontera, un obstáculo o dificultad, o alguien mejor, el héroe se espolea y continúa creciendo”.⁹⁷

La hagiografía de un santo es “más cercana a la novela que a la historia”⁹⁸ y esto tiene que ver con su estructura narrativa. Pero se diferencia de la literatura de ficción, en que la hagiografía es verosímil y uno de los elementos que construyen esa historia es el milagro.

Según la iglesia católica, milagro es un evento atribuido a una intervención divina, un hecho sobrenatural adjudicado a Dios. Frente al desarrollo del hiper-racionalismo que vivimos, el Vaticano estableció el *Sanctórum Mater, Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los Santos*, a cargo de la Congregación de las Causas de los Santos, en el que se establece los requisitos para empezar el proceso de análisis de un milagro:

1. Una relación breve y detalle sobre las circunstancias particulares que caracterizan el caso;
2. lista de testigos;
3. todos los documentos que se refieran al caso.

⁹⁶ *Santa Narcisa de Jesús* (Narcisa de Jesús Martillo y Morán) nació en Nobol, Guayas—Ecuador el 29 de octubre de 1832 y murió en Lima, Perú el 8 de diciembre de 1869. Fue beatificada por el Papa Juan Pablo II el 25 de octubre de 1992 y canonizada por el Papa Benedicto XVI el 12 de octubre de 2008.

⁹⁷ Sánchez, *Hechura de santo: procesos y hagiografías*, 341

⁹⁸ *Ibíd.*, 344.

4. Sobre las supuestas curaciones milagrosas es preciso presentar documentos médicos, clínicos e instrumentales (por ejemplo, la historia clínica, pareceres médicos, análisis de laboratorio y exploraciones instrumentales).⁹⁹

Para comprobar la veracidad de un milagro, por ejemplo, la curación de una enfermedad terminal en el que se haya descartado la efectividad de todo tratamiento, debe pasar varias pruebas diseñada por autoridades eclesiásticas y un cuerpo de científicos conocido como la “Consulta Médica de la Congregación para la Causa de los Santos”, que incluye cinco galenos residentes en Roma.

La tarea de la Consulta Médica es decidir si una curación es científicamente inexplicable o no, pero la decisión final sobre si el fenómeno es realmente un milagro corresponde a los asesores teológicos, cardenales de la congregación y finalmente, el Papa.

En su obra *Hechura de santo*, Sánchez analiza que la santidad en el Vaticano “requiere de padrino, y no basta contar con el respaldo de una orden: ésta tiene que ser fuerte. La mitad de las hagiografías en la España del siglo XVIII la acaparan cuatro órdenes: dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas”.¹⁰⁰

Desde la física, un milagro constituye “la violación de las leyes matemáticas divinas, inmutable y eternas. Por esta sencilla definición se comprende que el milagro indica contradicción en los términos; porque una ley no puede ser el mismo tiempo inmutable y violada”.¹⁰¹

En *Voltaire Diccionario Filosófico*, se manifiesta la posición marcada entre quienes dudan o creen en la posibilidad de los milagros:

Dios no hace nada sin motivo; ¿y qué razón puede haber para que desfigure por unos instantes su propia obra? Lo hace en beneficio de los hombres, les contestan. [...] Pero ellos replican [...] ¿No es pues, la más absurda de las locuras imaginar que el ser infinito interrumpa en beneficio de tres o cuatrocientas hormigas [comparando a la humanidad con un hormiguero] el juego eterno de los resortes inmensos que hacen mover todo en el universo?¹⁰²

⁹⁹ José Saraiva Martins, Card. Prefecto, “Sanctorum Mater: Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos” (Roma: Congregación de las Causas de los Santos, 2007) [citado el 15 de agosto de 2015], disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_sp.html>

¹⁰⁰ Sánchez, *Hechura de santo: procesos y hagiografías*, 349.

¹⁰¹ “Milagro”, *Voltaire Diccionario filosófico*, 372

¹⁰² *Ibíd.*

2.2. El discurso hagiográfico y la vida de los santos en los medios de comunicación

2.2.1. Gema, la conversión a la santidad

Para realizar esta investigación, el análisis se enmarcó en los hechos ocurridos en 2007 en la comunidad San Miguel de los Tres Charcos, en Manabí. El estudio de este fenómeno religioso se realizó a través de la observación participativa, así como, la experiencia vivencial y profesional como periodista del programa *Día a Día de Teleamazonas*, durante la cobertura de esta praxis de religiosidad popular. Se incluyeron además, entrevistas de los actores sociales. Para entender el contexto se integró noticias y reportajes realizados por algunos medios.

Fue en mayo de 2007, cuando la vida de San Miguel de los Tres Charcos, un recinto a veinte kilómetros de Portoviejo capital de Manabí, se vio alterada desde que apareció una supuesta sanadora a la que llamaban *Santa Gema*. Miles de personas peregrinaron desde distintos rincones del país en busca de un milagro.

Edilma Carrera, oriunda de Santo Domingo, viajó a Manabí junto su esposo, Carlos Sarango:

–Yo vengo acá con la esperanza de que ayude a mi esposo, él tiene una trombosis desde hace ocho años y yo le he llevado a algunos médicos pero sigue igual.¹⁰³

Gema es una joven de dieciséis años, a la que muchos medios de comunicación buscaron entrevistarla, grabar su rostro o fotografiarla. Aun así, nunca permitió que le realizaran retrato alguno. Su padrino Jhonly Delgado explica la razón:

–Ella dice que solo es un instrumento de Dios, queriéndola fotografiar las personas van a querer tratarla como una santa, van a sacar imágenes de ella, ese el temor de ella.¹⁰⁴

A diferencia de la imagen pudorosa de las *santas* de rostro lavado y cubiertas de pies a cabeza, Gema es una joven robusta, bastante maquillada, vestida con ropa ligera y mostrando el ombligo. Está cubierta con un mandil blanco, similar al que usan los médicos, para supuestamente ahuyentar las malas energías.

¹⁰³ Edilma Carrera, creyente de Santo Domingo, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁰⁴ Jhonly, Delgado, padrino de Gema Vélez, entrevistado por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

El 16 de septiembre de 2007, el diario *El Universo* en su artículo “Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar”, la describe así:

A lo que menos se parece es a una santa de estampita. Deja de lado el velo para lucir coloridas vinchas en su cabello negro. Prefiere un ajustado top –con escote– en reemplazo de holgados vestidos. Las faldas largas quedan relegadas frente a los pantalones stretch a la cadera. Y la clásica palidez de los rostros de aquellas que llegaron a los altares por decisión del Vaticano simplemente no asoma. No en ella. Gema Mercedes Vélez Celorio se maquilla bien. Se podría decir que casi con exageración.

Resalta sus ojos con un fuerte delineador negro y en sus mejillas, un rubor color rosa intenso. A los 16 años, la vanidad brota sin permiso. Luce como cualquier joven de su edad: chatea por celular y ve televisión. Sin embargo, en San Miguel de Tres Charcos la llaman “santa”. Sus devotos –que hoy se riegan por todo el país– le atribuyen el poder de sanar las enfermedades.¹⁰⁵

Su hermano, Winter Vélez, la describe como una niña solitaria:

–Ella iba a la escuela porque le exigían. Ella estudio hasta la primaria, le gustaba jugar con muñequitas pero le gustaba jugar sola.¹⁰⁶

Alrededor de Santa Gema hay un muro impenetrable formado por su padrino, sus tíos, su abuela y su madre, que alimentan el mito con una extraña historia que explicaría sus poderes de sanación.

Según Jhonly Delgado, cuando Gema era niña tenía una enfermedad que le provocaba la dislocación de los huesos con el movimiento y le causaba profundo dolor. El 7 de enero de 2007, al siguiente día de Reyes, se le presentó un viejito vestido de blanco y sandalias con una biblia en la mano. Le impuso las manos en la cabeza, le sobó parte de las coyunturas. Al otro día se le presentó para decirle que estaba sana. Como agradecimiento por este prodigio, el anciano pidió a Gema sanar a otras personas.

El doctor Javier Vélez, especialista en traumatología que atendió a la joven años atrás, discute la gravedad de la enfermedad y la veracidad del supuesto milagro que la habría curado:

–No hay signos de edemas, no hay signos de enrojecimiento, de tumefacción articular que nos permita pensar que hay una enfermedad inflamatoria traumática artrítica, no hay luxación no hay fracturas solamente un signo subjetivo de dolor.¹⁰⁷

¹⁰⁵ María Alejandra Torres. “Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar”. *El Universo*. (Guayaquil: 2007) [citado el 15 de julio de 2015]., disponible en

<<http://www.eluniverso.com/2007/09/16/0001/12/B9FD3B9C9DD447BEADA63B648077D52E.html>>.

¹⁰⁶ Winter Vélez, hermano de Gema Vélez, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁰⁷ Javier Vélez, traumatólogo, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

Pero había una explicación todavía más increíble sobre la dolencia de la joven. En el recinto de San Miguel de los Tres Charcos corría el rumor de que veía el fantasma de un familiar fallecido. Su prima Gissel Vera asegura que sus dolores se debían a esos encuentros sobrenaturales.

–Se le murieron unos familiares, un primo. El cual se le aparecía como un angelito. Las personas decían que era él, que era el espíritu de él. Le pedía favores que él no había terminado aquí en la tierra, se le cumplieron los favores y después comenzó eso de que le descalzaban los huesos.¹⁰⁸

Ese fue el mito que los medios de comunicación de Manabí, primero y del resto del país después, comenzaron a reproducir sin ninguna comprobación: inválidos que caminaron, ciegos que vieron, cánceres que desaparecieron, sin una sola evidencia médica.

El 31 de mayo de 2007, el diario *La Hora* titulaba: “Santa Gema hace Milagros en Manabí”. El párrafo a continuación se describe: “la familia de la iluminada asegura que hasta Lenin Moreno [ex Vicepresidente ecuatoriano] tenía apartada una cita”.¹⁰⁹

De las cinco entrevistas realizadas, dos personas aseguraron que Gema mejoró su estado de salud.

César Zambrano, cuarenta y cinco años, Guayas:

–Yo tenía un dolor inmenso en el estómago, insoportable, pero yo vine el viernes de la semana pasada y al momento sentí bastante alivio.¹¹⁰

María López, cuarenta y tres años, Los Ríos:

–Yo no veía las letras pequeñas porque tengo una enfermedad en la vista y ahora veo la letra en el celular clarito, la hora, todo.¹¹¹

Nancy Saltos, Radióloga del Recinto San Miguel de los Tres Charcos, ha sido testigo de la multitudinaria peregrinación de enfermos crónicos y terminales que llegan al pueblo, sin embargo, ninguno ha demostrado una curación científicamente comprobada:

–Muchos de esos pacientes ante esas patologías, a veces, no van donde el médico sino donde esta niña, porque dicen que los curan. Pero una que otra vuelve para

¹⁰⁸ Gissel Vera, prima de Gema Vélez, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁰⁹ “Santa Gema hace Milagros en Manabí”, *La Hora*. (Manabí), 31 de mayo de 2007.

¹¹⁰ César Zambrano, creyente de Guayas, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹¹¹ María López, creyente de Los Ríos, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

corroborar que esta sanada y de los pocos casos que me ha tocado ver, el problema sigue ahí.¹¹²

En este pueblo todos sus habitantes parecen aceptar que Gema hace milagros que ocurren, curiosamente, siempre y cuando no haya periodistas presentes que puedan documentarlos. El reportero que intento fotografiar en secreto a la joven sanadora, casi resultó linchado por sus seguidores.

Junto al panorama de enfermedad y dolor, en Tres Charcos se respira una mezcla de complicidad y temor. Nadie cuestiona los supuestos milagros. Los vecinos de Gema se niegan a hablar, igual que los comerciantes llegados de otros lugares.

Sandra Vélez es del cantón manabita de El Carmen. Llegó a San Miguel desde que empezó el fenómeno de *Santa Gema* en mayo de 2007, para instalar un negocio de comida en el que vende arroz con estofados de pollo y carne. En junio cuando la entrevisté, relató con temor lo que sucedía en el pueblo:

–Ella dice que fue una niña que nació desbaratadita y de ahí comenzó a orar.

Su hija, desde el interior del negocio, la interrumpió para que no diera la entrevista:

–Verá que eso es prohibido dar informes, por eso allá, no la aceptan a ella. No esté dando que usted recién vino a ponerse el negocio.

A la pregunta de por qué está prohibido, esta fue la respuesta:

–No sé, ellos prohíben, que le tomen fotos, nada, por eso le digo que no esté dando información de nada, usted sale por la televisión y vaya a pasar alguna cosa.... Y me quitan el puesto.¹¹³

En este pueblo siempre pobre, la llegada de miles de creyentes es el milagro más palpable de Gema. Sus familiares aseguran que ella no pide dinero para sanar. En la fachada de su hogar hay un letrero que reza: “Atención señores. No se dejen estafar que en este lugar la niña sana y no cobra nada. Gracias”.

Pero en el patio de su vivienda, se vende a dos dólares cada envase de agua bendecida por la supuesta sanadora. Son como doscientos galones diarios. Su familia alquila hamacas a tres dólares diarios, así como, los predios cercanos que albergan negocios de comida. Cálculos rápidos indican que la pretendida santa ha llevado a los Tres Charcos más de US \$200.000 al mes.

¹¹² Nancy Saltos, Radióloga de San Miguel de los Tres Charcos, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹¹³ Sandra Vélez, comerciante de El Carmen, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

Para Monseñor Mario Ruiz, Arzobispo de Manabí:

–Hay parte de sugestión, hay parte de engaño y por supuesto hay un montaje de comercio.

Pero el fervor y la esperanza de miles de enfermos contagiosos hacinados en Tres Charcos corren el riesgo de ocasionar un grave problema de salud pública. Además, los expertos temen por la salud mental de la propia joven.

El psicólogo Rodrigo Tenorio teme por efectos emocionales que podría sufrir Gema:

–Puede terminar apropiándose de su papel de curandera, de actora divina de sanación y construyéndose de tal manera, que fácilmente puede llegar a bordear la psicosis. Es una pobre chica a quien las autoridades civiles las autoridades de salud deberían proteger, porque es una muchachita de 16 años, campesina además, cuyas fortalezas no serán para soportar todo esto, nadie está preocupándose de ella como víctima.¹¹⁴

El 10 de septiembre de 2007, más de diez mil personas llegaron a San Miguel de los Tres Charcos en busca de un milagro. Tal congregación se debía a una misa campal de sanación que *Santa Gema* celebraría con la presencia de unos supuestos sacerdotes. Pero la tragedia cayó sobre el pueblo.

La desesperación por llegar a la ceremonia y tomar unos rosarios que lanzaba la joven, provocó una avalancha humana. Cuatro mujeres murieron asfixiadas tras ser aplastadas por la multitud. Decenas más quedaron heridas. Aún se desconoce el número real de víctimas. La ayuda tardó en llegar porque cientos de autos obstaculizaron la entrada al recinto.

Así relató el periódico *El Universo*, la entrevista hecha a Gema sobre lo sucedido:

Admite que no quería lidiar con enfermos. Irónicamente, tiempo después, esas personas necesitadas de una cura –aunque sea espiritual– se convirtieron en su bendición. O maldición. Dependiendo de si se trata de agradecidos o decepcionados. Hay de los dos bandos.

En el último se encuentran los parientes de las cuatro mujeres que murieron asfixiadas el martes en medio de una avalancha humana originada, después de todo, por la fe. Cuatro víctimas más de un 11 de septiembre. San Miguel de Tres Charcos –sin una calle asfaltada, retén policial o dispensario– nunca había visto tanta gente. De repente comenzó a soportar la presencia de mil. De diez mil. De más de veinte mil personas que intentaron –todas ellas– ver a la que llaman su “patrona”. A la “virgen”. A la “niñita milagrosa.

Y lo intentaron hasta fallecer. Literalmente. A la mano están los casos de Rosa Bazurto, Justina Carrasco, Piedad Reina y Rosa Rodríguez. Viajaron desde Los Ríos

¹¹⁴ Rodrigo Tenorio, psicólogo, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

buscando el fin a sus males (artritis, diabetes, migrañas) y encontraron la muerte. Testigos cuentan que vieron hasta doce cadáveres, algo que aún no confirma la Fiscalía, que investiga el caso de oficio.¹¹⁵

La Fiscalía provincial de Manabí inició una instrucción fiscal para buscar autores, cómplices y encubridores de un evento que no contó con la autorización del Arzobispado de la provincia, ni de la Intendencia de policía. Así mismo, prohibió que se realice cualquier actividad celebrada por esta joven.

¹¹⁵ María Alejandra Torres. “Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar”. *El Universo*. (Guayaquil: 2007) [citado el 15 de julio de 2015], disponible en <<http://www.eluniverso.com/2007/09/16/0001/12/B9FD3B9C9DD447BEADA63B648077D52E.html>>.

CAPÍTULO III

LAS PRAXIS SOCIALES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR MANABITA Y SU REPRESENTACIÓN MEDIÁTICA

3.1. Corpus de análisis

Se ha escogido para el análisis del discurso dos programas de televisión que realizaron la cobertura del fenómeno religioso llamado “Santa Gema”: *Día a Día* de *Teleamazonas* y *La Televisión* de *Ecuavisa*.

17 de junio de 2007. Ambos programas emitieron reportajes sobre la peregrinación de miles de creyentes a San Miguel de los Tres Charcos en Manabí, en busca de los supuestos milagros que realizaba una joven llamada Gema.

- *Día a Día, Teleamazonas.*

Realizadora: Ángela Castillo

Fecha de emisión: Domingo, 17 de junio de 2007

Horario: 21h00

Título del reportaje: “Santa Gema”

- *La Televisión, Ecuavisa.*

Realizador: Rodrigo Robalino

Fecha de emisión: Domingo, 17 de junio de 2007.

Horario: 21h00

Título del reportaje: “Los milagros de Santa Gema”

16 de septiembre de 2007. Ambos programas emitieron reportajes sobre los sucesos ocurridos el 10 de septiembre de 2007, cuando la desesperación por llegar a la ceremonia y tomar unos rosarios que lanzaba la joven, provocó una avalancha humana. Cuatro mujeres murieron asfixiadas tras ser aplastadas por la multitud.

- *Día a Día, Teleamazonas.*

Realizadora: Ángela Castillo

Fecha de emisión: Domingo, 17 de junio de 2007

Horario: 21h00

Título del reportaje: “Santa Gema”

- *La Televisión, Ecuavisa.*

Realizador: Rodrigo Robalino

Fecha de emisión: Domingo, 17 de junio de 2007.

Horario: 21h00

Título del reportaje: “Devoción y muerte: lo que ocurrió en la sanación de Santa Gema.

3.2. Espacialidad, temporalidad e historicidad de la religiosidad popular en Manabí

Intentar homogeneizar y definir el fenómeno religioso en la Provincia de Manabí con lo que sucede en el resto del país resulta un desafío imposible ya que Ecuador es un mosaico de heterogeneidad donde confluyen, dentro de un mismo territorio, distintas nacionalidades, etnias, culturas, gastronomía, producciones ideológicas y políticas, así como, prácticas religiosas. Según explica Naranjo, frente al fenómeno de la globalización, a través de la cultura popular el pueblo se apropia de su identidad:

Los pueblos han comprendido que probablemente la única acción de resistencia que tiene alguna perspectiva, es la que sitúa alrededor de las manifestaciones culturales, ya que, ellas dicen relación a la vida misma de los sujetos sociales y a su identidad, la cual ha sido construida y mantenida desde épocas históricas y, por dicha razón, adquiere una fuerza y vigor incontenibles.¹¹⁶

La identidad manabita es un proceso en construcción cuyo pasado indígena tuvo un punto de quiebre con la llegada de los españoles y continúa en la actualidad. El mestizaje no solo fue de carácter racial, sino también de contenidos culturales. A eso se suma que a pesar de que existe un proceso de modernización, la mayoría de su población sigue siendo rural y depende en gran medida de la agricultura, “es en el agro manabita donde, precisamente, la cultura popular adquiere sus expresiones más auténticas, identitariamente ‘más puras’”.¹¹⁷

Prueba de ello es su variada y deliciosa gastronomía, coloridas y multitudinarias fiestas, religiosidad popular llena de simbolismo y una antigua y rica tradición oral.

¹¹⁶ Marcelo Naranjo Villavicencio, *La cultura popular en el Ecuador. Tomo IX Manabí* (Cuenca: CIDAP, 2002), 24-25.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 26.

3.2.1. Ubicación geográfica, economía y sociedad manabita

Manabí está ubicada en la zona noroccidental del Ecuador. Limita al norte con la provincia de Esmeraldas, al sur con Guayas, al este con las provincias de Guayas, Los Ríos y Pichincha, y al oeste con el Océano Pacífico. Tiene una extensión de 18.744 kilómetros, ocupando así, el segundo lugar en extensión entre las provincias de la costa.

San Miguel de los Tres Charcos, recinto donde se desarrolló el motivo de esta investigación, es una de las cincuenta y cuatro comunidades del cantón Rocafuerte:

La llamada zona del valle corresponde fundamentalmente a los cantones Portoviejo, Rocafuerte, Santa Ana. Estos tres cantones son típicamente regiones en donde la agricultura y contemporáneamente la agroindustria, ocupan un lugar preferencial. Esta actividad agrícola históricamente ha estado en manos de los montubios, cuyos rasgos culturales relativamente se han preservado.¹¹⁸

El nombre de este recinto, como muchos otros en la provincia manabita, viene de la costumbre de asignar el alias del personaje que correspondía en el santoral.

La mayoría de sus habitantes tiene como actividad productiva la agropecuaria, con un promedio anual de ingresos familiar de US \$780.

Uno de sus mayores atractivos turísticos es su gastronomía, conocido a nivel nacional por los más deliciosos dulces de Manabí, más de trescientas variedades entre alfajores, camote, rompopo, dulce de plátano e higo. También es conocido como el cantón granero de la provincia, principalmente de arroz.

Dentro de los rasgos fenotípicos manabitas analizados por Naranjo, existen dos que caracterizan a la población de esa provincia: “una poblador blanco con ojos claros, generalmente asociado al Montubio, o miembros de grupos elitista de las ciudades, frente a un poblador mestizo que recuerda el fenotipo del cholo pescador, este grupo de personas generalmente están asentado en las zonas urbanas de los cantones”.¹¹⁹

3.2.2. La religiosidad popular manabita

La religiosidad popular en Manabí tiene su base de construcción en dos hechos fundamentales:

¹¹⁸ Ibíd., 35.

¹¹⁹ Ibíd.

El primero fue el exterminio de la población indígena durante la conquista española, que entre 1526 y 1605 se calcula disminuyó a apenas el 10%, con las consecuentes aculturación y adopción de la nueva religión en el proceso de mestizaje.

Y el segundo fue la débil presencia de la iglesia católica, sobre todo, durante la época de la Revolución Liberal, entendida como el fenómeno socio-político más importante vivido para los manabitas. Fue liderada por Eloy Alfaro Delgado,¹²⁰ quien “ya desde su juventud participó en movimientos de protesta en contra de los intentos del Presidente Gabriel García Moreno¹²¹ por imponer los dogmas morales de la tiranía ilustrada en que contextualizó su gobierno”.¹²²

García Moreno buscó articular religión, modernidad y nación. La Iglesia católica debía constituir el cimiento de la integración nacional, así como un instrumento del Estado y su misión constituía la educación de las nuevas generaciones. Para lograr este objetivo trajo varias órdenes religiosas europeas.

La octava Constitución del Ecuador de 1869, conocida como la “Carta Negra”, establecía que para gozar de los derechos civiles y políticos, a más de saber leer, escribir y tener veintiún años, la primera condición era ser católico. En su texto *La cultura popular en el Ecuador, Tomo IX Manabí*, Naranjo explica el contexto de oposición que existía en esa provincia hacia las políticas conservadoras del gobierno:

La Iglesia Católica fue la principal movilizadora de los criterios garcianos, que en la provincia de Manabí no tuvieron mayor acogida, puesto que la vivencia del fenómeno religioso nunca echó raíces aquí dentro de los parámetros de la Iglesia. Es por ello que no resulta extraño que el pueblo se sintiera agredido y sorprendido cuando se intentó regular el concubinato por medio de la pena de encarcelamiento para quienes incurrieran en él.¹²³

En ese contexto, un joven Eloy Alfaro (22 años), quién se identificaba como un liberal anticlerical, empuñó las armas contra García Moreno, sin embargo, tuvo que vivir en el exilio en Panamá luego de su derrota. Tras la muerte de García Moreno en 1875, regresó al país para luchar por la abolición de la Octava Constitución.

¹²⁰ José Eloy Alfaro Delgado nació en Montecristi el 25 de junio de 1842. Fue General de División del Ejército ecuatoriano desde 1895, Líder de la revolución liberal ecuatoriana y Presidente de la República del Ecuador en dos ocasiones (períodos 1897—1901 y 1906—1911). Murió en Quito, el 28 de enero de 1912.

¹²¹ Gabriel García Moreno nació en Guayaquil el 24 de diciembre de 1821. Fue abogado, político, periodista y escritor. Dos veces Presidente Constitucional de la República del Ecuador (primer período 1861—1865, segundo período 1869—1875). Fue asesinado cuando ingresaba al Palacio de Carondelet por grupos liberales cuando había sido reelegido para una tercera presidencia el 6 de agosto de 1875.

¹²² Marcelo Naranjo Villavicencio, *La cultura popular en el Ecuador. Tomo IX Manabí*, 62.

¹²³ *Ibíd.*, 62.

Tras varias derrotas, exilios y batallas contra los presidentes Gabriel García Moreno, Antonio Borrero Cortázar, Ignacio de Veintemilla y José María Plácido Caamaño, recibió el nombre de “Viejo Luchador” y el “General de las Derrotas”.

Fue el 5 de junio de 1895, en Guayaquil, cuando se desconoció al gobierno de Caamaño y se nombró a Eloy Alfaro como Jefe Supremo de la República y General en Jefe del Ejército. Se había dado inicio a la Revolución Liberal Ecuatoriana.

En el *Decálogo Liberal*, publicado en la época, proponía:

- Decreto de manos muertas, el Estado expropió las propiedades agrícolas de la Iglesia que estaban abandonadas;
- Supresión de Conventos;
- Supresión de Monasterios;
- Enseñanza laica y obligatoria;
- Libertad de los indios;
- Abolición del Concordato;
- Secularización eclesiástica;
- Expulsión del clero extranjero;
- Ejército fuerte y bien remunerado;
- Ferrocarril al Pacífico.¹²⁴

Eloy Alfaro promovió la libertad de cultos. Aun así, la Revolución Liberal no pudo eliminar el peso de la religión católica en la vida cotidiana de los ecuatorianos. De acuerdo a Naranjo, los manabitas siguieron practicando sus ritos y creencias:

La idea de un dios lejano, confinado por la religión católica a las alturas, ha llevado a que dentro de la religiosidad popular en Manabí se elija como intermediarios a aquellas vírgenes y santos que, por una serie de detalles, aparecen más cercanos a la vida cotidiana. Sin embargo, durante su labor, dichos intermediarios se han quedado a medio camino entre el cielo y la tierra, dirigiendo hacia sí mismo la devoción de los fieles, en cuyos relatos se presentan como los sujetos principales de las acciones que en momentos importantes han dado rumbo a su vida. De igual manera, es el día de su festejo, por encima del día de Navidad o de la época de Semana Santa, el que cobra mayor importancia dentro del calendario religioso.¹²⁵

Un ejemplo que ofrece Naranjo es la fiesta de San Pedro y San Pablo que se celebra cada 29 de junio, con características variadas según la localidad. En la tradición oral manabita hay una leyenda que explica los símbolos y signos, así como, personajes que integran esta celebración:

Los habitantes negros de una lejana región llamada Nueva Guinea o la República de África, devota de San Pablo resolvieron visitar a la República de los

¹²⁴ Juan Paz y Miño, “5 de junio de 1895: la Revolución Liberal ecuatoriana”, *ecuadorinmediato.com*, (Quito: 2015) [citado el 20 de agosto de 2015], disponible en <http://www.ecuadorinmediato.com:8080/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818782522&umt=5_junio_1895_revolucion_liberal_ecuatoriana>

¹²⁵ Marcelo Naranjo Villavicencio, *La cultura popular en el Ecuador. Tomo IX Manabí*, 181.

blancos encomendados a San Pedro. La misión de los blancos era brindarles hospitalidad, comodidades, alimento, fiesta y a su vez hacerles partícipes del gobierno mismo, entregándoles el poder a mitad de la celebración para que los negros tengan oportunidad de retribuir la hospitalidad brindada en un ambiente de confraternidad y regocijo.¹²⁶

Una de los eventos que mayor concentración de turistas y fieles atrae es la Fiesta de San Pedro y San Pablo en Crucita, donde los Presidentes de la *República de los Blancos* son los anfitriones, y la *República de los Negros* son los invitados. Ambos son priostes que realizan una fuerte inversión económica para los actos ritualísticos que, en la mayoría del tiempo, se celebran en el mar. Decenas de barcos, donde hay abundante comida y bebida, hacen una procesión de agradecimiento por la pesca y la agricultura. San Pedro y San Pablo son llevados desde Crucita hasta Jaramijó, trasladados de una embarcación a otra para recibir su bendición. La fiesta se realiza en cumplimiento de una promesa realizada a los Santos. Para Naranjo, “independientemente de que sean reconocidas u oficializadas por la iglesia o no, es la gente, a través de sus prácticas, la que coloca en el mismo nivel a todos aquellos personajes que inspiran fe y confianza, lo importante dentro de la relación entre virgen o santo y devoto es que ambos se cumplan mutuamente”.¹²⁷

Humanizar lo sagrado es parte de la religiosidad popular. Dentro de la praxis religiosa, la veneración no es simplemente el acto del contacto físico o contemplación, es también el deseo ferviente de tocar, logrando así que el objeto de devoción se acerque al mundo terrenal. Este acto busca obtener la energía que sale del santo o imagen, para recibir su protección.

Pero en Manabí, no se recurre únicamente a los santos para pedir un milagro o ayuda. Familiares fallecidos y espíritus son invocados, pues existe la creencia de que se encuentran “entre nosotros” o aún no han podido “subir al cielo”. Estas súplicas buscan alejarlos o mantener una buena relación con ellos.

En este contexto, sucedió el fenómeno religioso llamado Santa Gema, que no es el único en la provincia según los registros de la prensa en Manabí:

- Periódico: *El Diario*, manabita de libre pensamiento
Fecha: 10 de marzo de 2010
Titular: “Imagen del Divino Niño llora sangre en una casa”

¹²⁶ Ibíd., 196.

¹²⁷ Ibíd., 183.

La noticia relata como en la vivienda de los esposos Franklin Villacreses y Andrea Cantos, ubicada en el cantón Jipijapa en Manabí, el viernes 5 de marzo, la imagen del Niño Divino derramó lágrimas:

El viernes la imagen tomó un brillo particular, como si hubiera sudado, y el vestido, de manera muy extraña, se ensució. Tuvieron que cambiarle la ropa. “Yo siempre tenía el presentimiento que iba a llorar sangre”, dijo.

Para Patricia Cañarte Baque lo que ha sucedido es un milagro. “Con tantas cosas que están ocurriendo tenemos que agradecerle a Dios porque estamos vivos, ya que se dice que el tsunami venía para acá pero se desvió, es una muestra que Dios nos ayudó”, sostiene.¹²⁸

El hecho sucedió en cuaresma, hecho que constituye para los creyentes una analogía de la tentación que vivió Cristo por parte del demonio.

- Periódico: *La Hora*
Fecha: 17 de julio de 2012
Titular: “Imagen de la Virgen de Guadalupe apareció en un árbol en San Rafael”.

La noticia relata como en las ramas de un árbol de guayaba en Chone, apareció la imagen de la Virgen de Guadalupe:

Centenares de personas se han dado cita para presenciar el retrato impregnado de la virgen. Unos afirman que se trata de una simple figura, pero hay quienes aseguran que es un retrato real de la Virgen de Guadalupe y no hay por qué desconfiar. [...] María Inés Muñoz tomó una fotografía y allí pudo realmente identificar que se trataba de la imagen de la Virgen de Guadalupe. “Salió igualita en la cámara. Yo sí estoy convencida que es la Virgen de Guadalupe y la mayoría estamos de acuerdo”.¹²⁹

Los creyentes pidieron vigilancia para proteger el árbol e impedir que corten sus ramas.

- Periódico: *Extra*
Fecha: 2 de octubre de 2012
Titular: “Supuesta imagen de la Virgen en Jaramijó”

La noticia relata la aparición de la imagen de la Virgen de Guadalupe plasmada en una cisterna ubicada en huerta familiar en Jaramijó:

¹²⁸ El Diario, “Imagen del Divino Niño llora Sangre”, (Portoviejo: 10 de marzo de 2010) [citado el 18 de mayo de 2015] disponible en <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/145846-imagen-del-divino-nino-llora-sangre-en-una-casa/>

¹²⁹ La Hora, “Imagen de la Virgen de Guadalupe apareció en un árbol en San Rafael”, (Manabí: 2012) [citado el 14 de julio de 2015] disponible en http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101362735/—1/Imagen_de_la_Virgen_de_Guadalupe__apareci%C3%B3_en_un_%C3%A1rbol_en_San_Rafael_.html#.VdvJDfl_Oko

“La mañana de ayer me enteré de este acontecimiento por mis vecinas, lo que veo en el aljibe es una imagen, no sé decirle si es una figura religiosa o qué mismo es. Solo les expreso que todos los días riego el huerto, pero no había visto esto”, aseguró Azucena Farías, propietaria del lugar, quien es Testigo de Jehová.

Yadira Paredes, de 33 años y vecina de Azucena Farías, manifestó a EXTRA que la madrugada de ayer un canto muy dulce y lejano la levantó de su cama y a la misma vez le dio mucho miedo. “Jamás en mi vida había escuchado esa música suave y por eso me extrañó. El canto venía desde la cisterna, pero luego me dio miedo y me volví acostar”, recordó la mujer, quien horas después bajó al patio junto a su prima con la intención de saber qué era lo que producía las extrañas melodías, pero se llevó una gran sorpresa al ver la cisterna de su vecina cubierta de palomas por todos los lados.¹³⁰

Esta supuesta aparición, atrajo a decenas de personas que llegaron desde Manta y otras zonas de Manabí para ver la figura. El párroco de la Iglesia El Señor de los Milagros de Jaramijó pidió se investigue el hecho, pues la única aparición reconocida por la Iglesia Católica es la de la Virgen de Guadalupe en México. El periódico *Extra* argumenta que: “desde que la televisión muestra la serie de la Rosa de Guadalupe, muchos ciudadanos señalan ver a la Virgen en todos lados y esto se volvió comercial, no debemos jugar con la fe de nuestra iglesia”.¹³¹

3.2.3. Lo religioso convertido en mercancía

En San Miguel de los Tres Charcos hay una promesa que atrae a miles de creyentes: los milagros se realizan a cambio de ningún dinero y ese discurso se refuerza con un letrero a la entrada del domicilio de la joven que reza: “Atención señores. No se dejen estafar que en este lugar la niña sana y no cobra nada. Gracias”.

Robalino, en su reportaje *Los milagros de Santa Gema* describe la actitud desinteresada de la joven quien no saca rédito económico de su actividad: “Si curar es un milagro, curar sin cobrar es doble milagro, es que en esta tierra lejana donde los campesinos están abandonados de todo, cualquier cambio pequeño en su comunidad, resulta ser un milagro”.¹³²

San Miguel de los Tres Charcos nunca antes formó parte del mapa de lugares de peregrinación del país, tampoco significó interés alguno de sectores económicos pues apenas una tienda surtía de los alimentos básicos de sus habitantes. El resto de las

¹³⁰ Extra, “Supuesta imagen de la Virgen en Jaramijó”, (Manabí: 2012) [citado el 18 de julio de 2015] disponible en < <http://www.extra.ec/ediciones/2012/10/02/provincias/supuesta—imagen—de—la—virgen—en—jaramijo/>>

¹³¹ Ibíd.

¹³² Rodrigo Robalino. “Los milagros de Santa Gema”, *La Televisión, Ecuavisa*. (Quito: 2007) [citado el 30 de mayo de 2015] disponible en http://www.tvecuador.com/index.php?option=com_reportajes&id=518&view=showcanal&Itemid=27.

necesidades alimenticias se sostenían de las propias cosechas o de los viajes semanales al cantón Rocafuerte, a veinte minutos en transporte. Tampoco estuvo en el panorama político, salvo en épocas de elecciones cuando es necesario cada voto. Evidencias de esas esporádicas visitas son las banderas y pintura de partidos políticos que decoran algunas casas.

Nada ha cambiado la realidad de este recinto. No cuentan con alcantarillado, no hay señal de celular, el agua potable llega gracias a tanqueros o botellones y las vías de ingreso se construyeron debido al trabajo comunitario.

El ingreso familiar promedio de esta comunidad es de 780 dólares anuales, US \$65 por mes, que provienen principalmente de la actividad agropecuaria. Al menos un miembro de cada familia recibe el bono de desarrollo humano.

Así es como Castillo describe en su reportaje *Santa Gema* la actividad mercantil alrededor de la joven:

En este pueblo, siempre pobre, la llegada de miles de creyentes es el milagro más palpable de Gema. Sus familiares aseguran que ella no pide dinero para sanar.

Pero en el patio de su vivienda, se vende a un dólar cada envase de agua bendecida por la supuesta sanadora. Son como doscientos galones diarios. Su familia alquila hamacas a tres dólares diarios, así como, los predios cercanos que albergan negocios de comida. Cálculos rápidos indican que la pretendida santa ha llevado a los Tres Charcos más de US \$200.000 al mes.

Para Monseñor Mario Ruiz, Arzobispo de Manabí “hay parte de sugestión, hay parte de engaño y por supuesto hay un montaje de comercio”.¹³³

Las relaciones mercantiles forman parte de la religiosidad popular, una mercantilización de la fe donde es evidente el acercamiento de lo sagrado con el valor monetario que tiene cada elemento o acción sacralizada. De acuerdo a Guerrero, “la estructura del capitalismo dominante, ha invadido todas las esferas de la vida y por lo tanto también la de lo religioso”.¹³⁴ El culto tiene precio y el valor de la fe se mide por la cantidad de dinero u ofrendas que se dé. Todas las manifestaciones de culto religioso se vuelven mercancías.

Este elemento propio de la sociedad secular se vuelve en consecuencia uno de los elementos centrales que articula la dinámica del hecho religioso y de la práctica de la religiosidad popular, expresándose [...] como un claro proceso que podríamos llamar la mercantilización de la fe, de monetarización del ejercicio religioso y de sus símbolos pues es evidente que el acercamiento a lo sagrado está determinado por una relación monetaria.¹³⁵

¹³³ Ángela Castillo. “Santa Gema”. *Día a Día, Teleamazonas*. (Quito: 2007).

¹³⁴ Patricio Guerrero, *Entre la alineación, la fe y la esperanza. Aproximaciones a la religiosidad popular*,

26

¹³⁵ *Ibíd.*

Hay que entender que la religiosidad es una respuesta que el pueblo estructura frente a enfermedades crónicas o terminales que deterioran la calidad de vida personal y familiar, así como, el limitado acceso a tratamientos médicos que, en algunos casos, son costosos y en otros difíciles de obtener, ya sea por la concentración de instituciones de salud públicas en las principales ciudades, el escaso número de especialistas en zonas rurales y la gran demanda de atención en hospitales que prolonga la espera para acceder a una cura.

Gema supo adaptar la ritualidad, signos y símbolos de la Iglesia Católica para sus ceremonias. Un elemento del que sacó provecho fue la bendición de objetos para lograr la supuesta sanación. La utilización de la religiosidad como instrumento ideológico para obtener réditos económicos no es nueva. Una conciencia alienada entrega dinero, bienes o mercancías a cambio de supuestos milagros y curaciones.

Todo aquello que es bendecido por Gema tiene un contenido de sacralidad. El hogar de su abuela, donde vive desde los siete años cuando su madre la dejó luego de un segundo matrimonio, se convirtió en un santuario al que diariamente miles visitan, luego de largas peregrinaciones desde distintos lugares del país, incluso desde el sur de Colombia.

A pesar de que el discurso de Gema y quienes la acompañan es que no cobra por ninguna de las sanaciones, patios y habitaciones de su hogar están llenos de ofrendas y regalos como quintales de arroz, verde, yuca, granos, alimentos enlatados, aceites. Guerrero analiza la relación entre la mercantilización y la religiosidad popular:

La articulación de las relaciones mercantiles a lo religioso, han traído como consecuencia un proceso de diferenciación entorno al ejercicio de la fe, como esta se encuentra monetarizada, quien más paga y tiene recursos para el culto, muestra que tiene mayor fe, además, mientras más dinero dé, se piensa que será más eficiente la funcionalidad de lo sagrado.¹³⁶

Alrededor de esta actividad religiosa de Gema, hay una dinámica de comercio informal. Un sector terciario de la economía que se dedica a la venta de toda clase *símbolos-mercancías*, que van desde escapularios, imágenes de santos, velas, libros de oraciones, hasta agua para ser bendecida. Esta actividad forma parte de un circuito que termina en la búsqueda de santificación de esos objetos. Se trata de comerciantes que buscan estar, en lo posible, cerca de la casa de Gema; una geografía de lo sagrado,

¹³⁶ Ibíd.

donde la ubicación en el perímetro alrededor de la vivienda de la joven determina la rentabilidad del negocio.

Un ejemplo son los locales de comida, que van desde preparaciones con mariscos, hasta estofados de carne de res y pollo. Las casas cercanas a la Gema tienen una venta garantizada, ya que hay más personas esperando por la bendición de la joven.

3.3. Praxis social entorno a la religiosidad popular

3.3.1. Ritualidad, signos y símbolos religiosos

La actividad humana tiene como manifestación natural la religión, que está marcada por un sistema complejo de mitos, creencias y ritos, representaciones significantes religiosas que constituye el culto organizado. El rito es una experiencia simbólica que busca un contacto vital con Dios y la realidad trascendente y se expresa a través de gestos y palabras. Es la expresión práctica de la experiencia religiosa.

La religiosidad popular es más vivencial que doctrinal. Tiene un carácter ritualista con una riqueza simbólica muy grande, donde la presencia de la Santa, sacraliza ese tiempo y espacio profanos. Es profundamente sensorial, porque para sentir la santidad se debe tocar, mirar, sentir. Quienes asisten a sus ritos, tienen la necesidad de tener a su alcance el mandil de la joven, su casa, los objetos que toca o bendice; recrean su vista con los colores vistosos que decoran la vetusta vivienda de cemento de la abuela de Gema, se dejan encandilar por la luz de las velas y los signos que recrean una iglesia al aire libre con altar, imágenes de Cristo y rosarios; son alienados por los rezos, cantos, oraciones y música en vivo; el olfato se deja llevar por el intenso aroma a incienso y sahumerios; y el gusto se deja tentar por la delicias de la centena de locales de comida alrededor de la vivienda de la Santa, donde hay la más variada comida que incluye la típica sazón manabita cargada de condimentos cuyo protagonista principal son los mariscos, así como, distintos tipos de sancochos, aguados o estofados.

En San Miguel de los Tres Charcos, la religiosidad popular es un espectáculo excesivo donde encontramos semejanzas con prácticas rituales de las ceremonias católicas. Hay una representación similar a la liturgia, entendida como el conjunto de signos y símbolos con los que la Iglesia rinde culto a Dios y su santificación.

En el recinto se hace énfasis en un personaje: Gema Vélez actúa como sacerdotisa, sin embargo, su divinidad o santidad, así como el ejercicio de celebraciones

sacramentales, no son respaldadas por ninguna institución religiosa reconocida por el Estado ecuatoriano, tampoco aparece en el registro de grupos religiosos del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.

En nuestro país existe una Ley de Cultos vigente desde 1937. De acuerdo a este Marco Legal, este tipo de organizaciones deben poseer una carta constitutiva, categoría de entidad sin fines de lucro, así como, la inscripción de los miembros en el Ministerio antes mencionado. En el Ecuador, existen más de 2.200 grupos religiosos inscritos, entre los que no consta la *Iglesia de Santa Gema*.

En el recinto manabita no se requirió de la estructura vertical de la iglesia ni de un sistema rígido de dogmas que caracterizan a la religión para vivir lo sagrado. Muchas veces, sus ritos entran en confrontación con el sistema religioso dominante, es decir, el católico que rechazaba toda praxis social desarrollada en torno a Santa Gema. Una reinterpretación sincrética, que por un lado acepta los valores de la cultura y religión dominantes, pero así mismo, los resignifica y reinterpreta dándoles valores nuevos: procesiones similares a las católicas pero en lugar de realizarlas en alguna iglesia, se dirigen a un humilde hogar donde el objeto de culto es una joven de dieciséis años.

Las principales manifestaciones de la religiosidad popular son los ritos, ceremonias, cultos, dramaturgias, representaciones, escenificaciones, ninguno de ellos es un símbolo estático. Para Maldonado la religiosidad es la gran creadora de mundos simbólicos:

El símbolo es ante todo una realidad remitente; remite a algo como distinto de sí porque representa algo que no es él mismo, pero con lo que está único por participar de su fuerza y significación. Así desvela un sector de la realidad, una dimensión de suyo inaccesible; revela una modalidad, una dimensión de lo real no patente en el plano de la experiencia inmediata.¹³⁷

En el recinto manabita, la ritualidad se traduce en celebraciones donde Gema se convierte en el objeto *numinoso*, un símbolo de fe al cual se dirige la adoración, la experiencia de la gracia, el éxtasis, la visión beatífica.

En la religiosidad popular hay una conmoción afectiva frente a la presencia de algo misterioso. Según Maldonado, “el místico posee dones especiales, la realidad en la que se mueve es ampliamente compartida gracias a rituales colectivos, que son vehículo de experiencia mística. Son expresión, plasmación de fantasía”.¹³⁸

¹³⁷ Luis Maldonado, *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*, 95.

¹³⁸ Ibid., 156.

Robalino, en su reportaje *Los milagros de Santa Gema* describe así el ambiente ceremonial que se vive alrededor de la joven:

Son las seis de la mañana y el tío de Gema nos muestra el sitio donde se realizan las sanaciones. Es el patio de su casa donde se ha construido una batería sanitaria al igual que cerramientos y corredores para la organización.

Los romeriantes levantan sus colchones y se alistan para estar a tiempo en lo que se llama “la ceremonia”. Todos quieren saber quién es la niña, y en qué momento va a aparecer.

Por las estrechas calles de tierra van hombres y mujeres cargados de esperanzas e ilusiones, pensando que quizás, esta sea la última vez que van apoyados en sus seres queridos. Es indiscutible, aquí se vive un aire de algo va a suceder. Se siente latente un amor incondicional, pues en lo más profundo, todos quieren que todos se sanen.

Disciplinadamente y con fe ingresan al lugar donde ocurren las sanaciones, portando galoneras de agua con la convicción de que se transformará en medicina bendita.¹³⁹

El hogar de la joven se convirtió así en un recinto sagrado, donde cada ícono es símbolo que encuentra su equivalente en su discurso religioso. Su casa, a la que nadie tiene acceso a excepción de su familia, es la par de lo que en la iglesia es la sacristía donde se prepara Gema para salir a dar la “misa”. Como límite entre la supuesta sanadora y los creyentes hay un cerco de caña guadua. El altar es un escenario improvisado de madera. Al igual que una celebración litúrgica católica, Gema sube al él para dar una misa de sanación.

Mientras que en la religión católica, la celebración litúrgica se desarrolla a través de una estructura que no se improvisa y donde se siguen las reglas del “*Ritus servandus in celebratione Missae*” o ritos que deben observarse en la celebración de la misa, en la religiosidad popular la misa tiene su propia dinámica. Si bien se apropia de la ritualidad de la institución católica, va adaptando estos signos y símbolos según el ánimo de los participantes.

De acuerdo a los Evangelios, la misa fue instituido durante la Última Cena de Jesús con sus apóstoles, en ella se renueva el sacrificio del Calvario al celebrar el sacramento de la Eucaristía. La hostia y el vino son la transubstanciación del cuerpo y la sangre de Cristo, un sacramento que representa el perdón de los pecados y el fortalecimiento de la fe.

El *Ritus servandus in celebratione Missae* establece que las reglas litúrgicas que la Iglesia debe seguir para esta celebración:

¹³⁹ Rodrigo Robalino. “Los milagros de Santa Gema”, 2007.

Para la celebración de la misa rezada se requiere de una serie de objetos en el altar, como una mantel blanco de lino, un crucifijo en medio de candelabros, cirios. E incluye la bendición de los presentes; el Acto Penitencial; el Gloria, Liturgia de la Palabra que incluye las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, el Santo Evangelio y la Homilía que es la prédica; la Profesión de fe, con la oración del Credo; Liturgia de la Eucaristía, en la que según la fe católica es la parte nuclear de la Misa: presentación de las ofrendas, rito de la comunión, recitación del Padre Nuestro, rito de la paz y la despedida.¹⁴⁰

Cada celebración es un exorcismo que busca liberar al ser humano de su fragilidad, pecado y vulnerabilidad a cambio de la única salvación que representa Dios.

En los cultos de la religiosidad popular celebrados en San Miguel de los Tres Charcos, también hay una ceremonia que incluye estos elementos: el altar fue armado sobre canecas, tablas y cañas; varias mesas traídas de la casa de Gema y la de algunos vecinos está cubierta con una tela blanca sencilla, velas y un crucifijo. En lugar de una sotana, la joven lleva un mandil blanco similar al que usan los médicos.

La misa incluye la misma estructura de rezos, lecturas y bendiciones, a excepción de que aquí no se realiza el rito de la comunión, pues carecen de hostias y vino de consagración cuya propiedad es exclusiva de la Institución Católica que desconoce esta práctica religiosa a la que considera pagana.

En la Iglesia hay una ritualidad donde el sacerdote habla desde el lenguaje del Evangelio, mientras en que en San Miguel de los Tres Charcos, Gema habla desde el sentimiento de dolor, frustración y desesperación que viven miles de enfermos que lo visitan. El sentimiento de culpa tiene repercusión en las praxis sociales. Establece ritualidades que deben ser permanentes y continuas para garantizar la acción protectora de Dios.

Gema logró un proceso de reinterpretación de las expresiones religiosas de la institución oficial, lo que significa una transformación cultural que puede ser producida, reproducida y transformada por los actores sociales religiosos. Uno de los signos usados en las ceremonias de Gema es el agua, que al ser bendecida por ella se convierte en símbolo de fe y sanación. Eliade en su obra *Lo sagrado y lo profano* sostiene que el agua tiene una valoración religiosa para el *homo religiosus* por dos razones:

1ª) Las Aguas existían antes que la Tierra (como dice el Génesis, “las tinieblas cubrían la superficie del abismo y el Espíritu se cernía sobre las Aguas”); 2ª) analizando los valores religiosos de las Aguas, se aprehende mejor la estructura y la función del

¹⁴⁰ André Philippe Mutel y Peter Freeman, *Rites à observer dans la célébration de la Messe* (Francia: Ed. Adoremus, 2007) [citado el 17 de mayo de 2015] disponible en <https://www.ceremoniaire.net/pastorale1950/docs/ritus_servandus_1962_1.html>

símbolo. Pues el simbolismo desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad; gracias a los símbolos, el Mundo se hace “transparente”, susceptible de “mostrar” la transparencia.¹⁴¹

Gema toma así un elemento que se convierte en símbolo de curación cuando lo bendice. Según Eliade el agua es a la vez purificadora y regeneradora, simboliza un nuevo nacimiento, multiplica el potencial de la vida. Su función es lavar los pecados, pero a la vez, representa un sistema capaz de articular las revelaciones de hierofanías que llevan a Gema a constituirse en Santa para quienes, sin comprobación médica alguna, sienten que sus enfermedades han sido curadas.

3.4. Representación mediática de la religiosidad popular

3.4.1. Un mito llamado “Santa Gema”

Los objetos que se venden alrededor de Gema no son los únicos que se transformaron en símbolos–mercancías; es ella mismo, en su corporeidad la que se constituye en un medio de producción, reproducción y distribución simbólica. Baudrillard considera que la “lógica social del consumo es la lógica de consumo de signos, donde le cuerpo aparece dentro del abanico de objetos de consumo”.¹⁴²

En la lógica de consumo mercantil actual, el cuerpo atraviesa un proceso de sacralización que sustituye al alma como objeto de salvación. En la religión, el cuerpo constituye una ilusión, una envoltura que en el caso del cristianismo, se asume únicamente como un espacio transitorio hacia la eternidad.

Así, Gema al pasar a ser nombrada como Santa se convierte en signo de culto, pero la imposibilidad de ser fotografiada o grabada, le da ese halo de misterio que la transforman en un símbolo portador de un sentido convirtiéndose en la mediadora entre Dios y la sanación.

Para que un espectáculo exista, debe también estar presente un cuerpo que actúe, hacia el cual se dirija la mirada. Una imagen que fascine y atraiga la atención del otro. Sin embargo, el que sus familiares formaran un muro infranqueable que impida que su imagen sea comercializada, la transformó en un mito que luego los medios de comunicación multiplicaron.

¹⁴¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Edic. Paidós, 1998), 96.

¹⁴² Ana Martínez Barreiro, *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas* (Coruña, Universidad de A Coruña, Departamento de Sociología y Ciencia Política, 2004), 139.

Ángela Castillo en su reportaje San Gema, describe la negativa que recibió de poder grabar una entrevista con ella:

Gema es una joven de dieciséis años, muchos medios de comunicación buscaron entrevistarla, grabar su rostro o fotografiarla. Aun así, nunca permitió que le realizaran retrato alguno. Su padrino Jhonly Delgado explica la razón:

–Ella dice que solo es un instrumento de Dios, queriéndola fotografiar las personas van a querer tratarla como una santa, van a sacar imágenes de ella, ese el temor de ella.¹⁴³

En San Miguel de los Tres Charcos, ese cuerpo convertido en símbolo y portador de un sentido de misterio, estuvo ausente de la espectacularización del discurso televisivo, pero no así, las decenas de creyentes que pudieron contemplarla en sus múltiples misas y que fueron entrevistados por varios medios. Los milagros que supuestamente realizó, contados desde aquellos enfermos que sentían mejoría ante su sola presencia, la elevaron a la categoría de mito y su historia luego fue replicada sin reflexión por varios medios.

De acuerdo a Eliade, el mito “más [que] relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gesta constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados”.¹⁴⁴

El mito es sagrado y por lo tanto constituye una verdad absoluta, un modelo ejemplar y repetible para toda la sociedad. Devela la sacralidad de la actividad creadora de los dioses y sus obras. En la religiosidad popular el mito está sustentado por la fe.

Para Barthes “el mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje. Esto indica que el mito no podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma”.¹⁴⁵ La imagen es susceptible de muchos modos de lectura, es una forma teórica de representación, que en el mito constituye así un sistema semiológico que permitirá analizar a Santa Gema desde el significado, el significante y el signo. Pero primero es necesario establecer las diferencias entre estos tres términos:

El signo es la asociación entre el concepto y la imagen. En el fenómeno religioso de San Miguel de los Tres Charcos, el signo es *Santa Gema*.

¹⁴³ Jhonly, Delgado, padrino de Gema Vélez, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁴⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 72.

¹⁴⁵ Roland Barthes, *Mitologías*, 10ª edición (Madrid, Siglo veintiuno de España Edit., 1994), 199.

El significante es la forma material que toma el signo; en el plano del mito, es la forma, “el significante postula de inmediato una lectura, se lo capta con los ojos, tiene realidad sensorial”.¹⁴⁶

Gema es una joven de dieciséis años que nació en una familia de clase baja. Fue abandonada por su madre cuando tenía siete años y quedó al cuidado de su abuela y tíos. Su infancia estuvo marcada por la soledad.

Su hermano, Winter Vélez, la describe como una niña solitaria:

–Ella iba a la escuela porque le exigían. Ella estudio hasta la primaria, le gustaba jugar con muñequitas pero le gustaba jugar sola.¹⁴⁷

Sus rasgos fenotípicos son distintos al resto de la comunidad. Es blanca, ojos claros, robusta, el cabello rizado, cara pintada con un tono más claro que su piel, sus ojos y mejillas lucen bastante maquillados.

Viste un mandil blanco para realizar las sanaciones y siempre lleva en su mano una biblia.

El significado, por otro lado, es la imagen mental, el concepto. Gema es una joven cuyo relato hagiográfico de martirio y dolor, así como, su vida marcada por el constante sufrimiento la transformaron en ícono símil al dolor de quienes tienen enfermedades incurables.

Ángela Castillo en su reportaje *Santa Gema* presenta una entrevista que realizó a su padrino, Jhonly Delgado, sobre la supuesta enfermedad que tuvo la joven:

Ella tenía un inconveniente que se le dislocaban los huesos con el movimiento, entonces cierta día, el 7 de enero pasado al otro día de reyes se le presentó un viejito como ella decía, vestido de blanco con una biblia en la mano y sandalias, le impuso las manos en la cabeza, le sobó parte de las coyunturas, al día siguiente se le presentó nuevamente para decirle que estaba sana y que tenía función de sanar a las personas

El doctor Javier Vélez especialista en traumatología que atendió a la joven discute la gravedad de la enfermedad y la veracidad del supuesto milagro que la abría curado

-No hay signos de edemas, no hay signos de enrojecimiento de tumefacción articular que nos permita pensar que hay una enfermedad inflamatoria traumática artrítica, no hay luxación no hay fracturas solamente un signo subjetivo de dólal”.¹⁴⁸

Por su lado, Robalino, en su reportaje *Los milagros de Santa Gema* relata así la supuesta sanación de la joven:

¹⁴⁶ Roland Barthes, *Mitologías*, 208

¹⁴⁷ Winter Vélez, hermano de Gema Vélez, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁴⁸ Ángela Castillo, “Santa Gema”, 2007

Todo comenzó el día de reyes de este año, se dice que ante los ojos de Gema se presentó un anciano para pedirle un poco de agua. Ella le dijo que padecía de una enfermedad en sus huesos y coyunturas y que no podía servirle, ante lo cual el anciano le pidió que se levante, ella lo intentó y a diferencia de otras veces lo pudo hacer sin problema.

Luego este hombre mayor al que Gema nunca había visto le dijo que le entregaba el poder de sanar. Este es el rostro de Gema, la niña que carga y tal vez sin querer la responsabilidad de atender a miles de personas esperanzadas en que les devuelva la salud.¹⁴⁹

Esta historia alrededor de Gema, su enfermedad y la curación milagrosa de la que fue objeto, constituyen un discurso, una significación moral que se acerca a lo extraordinario. La casa que habita Gema es un espacio sagrado, *consagrado* por el martirio de una joven, redimida por Dios y convertida en mediadora milagrosa. Al significado de enfermedad se le agrega un significado de curación lo que la convierte en símbolo de devoción.

Para quienes creen en Gema, ella constituye un símbolo mediador, a través del cual, Dios se pone de parte de quienes tienen enfermedades crónicas, incurables, cuyas dolencias no encuentran consuelo en la ciencia, el gobierno ni la Iglesia.

Esta puesta en escena de Gema como una enferma que logró a través de un milagro curar su enfermedad, para luego, ser ella también la mediadora mística capaz de realizar milagros para curar a otros enfermos, puede ser analizada desde la categoría hermenéutica de Maldonado de *lo teatral*, que tiene como finalidad que la experiencia religiosa sea intensa, espectacular para que sea contemplada; es preponderantemente visual. La satisfacción no llega de las ideas sino de las imágenes para lograr el regocijo del pueblo. En ellas existe algo sensible que excita la fantasía, “consiste en un conjunto de acciones y gestos que se realiza a vista de todos, precisamente para que se vean y se contemplen. Es una visualización intensa de la vivencia religiosa. En este sentido, muy general, se puede decir también que es una teatralización de su experiencia de lo religioso”.¹⁵⁰

3.4.2. Milagros de Gema, relato hagiográfico del martirio y la sanación

Para que un ser humano adquiriera la condición de santo tiene que cumplir con la obligación de realizar un milagro, que constituye la prueba y testimonio de la grandeza, bondad y amor de Dios hacia sus fieles.

¹⁴⁹ Rodrigo Robalino, “Los milagros de Santa Gema”, 2007

¹⁵⁰ Luis Maldonado, *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*, 241.

Así se describe el relato de los supuestos milagros en el reportaje de *Día a Día*:

De las cinco entrevistas realizadas, dos personas aseguraron que Gema mejoró su estado de salud.

César Zambrano, cuarenta y cinco años, Guayas:

–Yo tenía un dolor inmenso en el estómago insoportable, pero yo vine el viernes de la semana pasada y al momento sentí bastante alivio.¹⁵¹

María López, cuarenta y tres años, Los Ríos:

–Yo no veía las letras pequeñas porque tengo una enfermedad en la vista y ahora veo la letra en el celular clarito, la hora, todo.¹⁵²

Nancy Saltos, Radióloga del Recinto San Miguel de los Tres Charcos, ha sido testigo de la multitudinaria peregrinación de enfermos crónicos y terminales que llegan al pueblo, sin embargo, ninguno ha demostrado una curación científicamente comprobada:

–Muchos de esos pacientes ante esas patologías, a veces, no van donde el médico sino donde esta niña, porque dicen que los curan. Pero una que otra vuelve para corroborar que esta sanada y de los pocos casos que me ha tocado ver, el problema sigue ahí.¹⁵³

Y así, los testimonios tomados del reportaje de la Televisión:

Desde afuera observamos a las personas que no alcanzaron a ingresar en el patio pero que igual participan desde lejos con unción, reverencia y por cierto con una curiosidad nada disimulada. La concentración en silencio es algo especial. Que es lo que está ocurriendo nos preguntamos.

Este árbol de ovo es el testigo de las sanaciones, el testigo de la compasión de Gema, y esta mañana, una vez terminada la ceremonia, es una señora que había perdido la vista, la primera que quiere dar su testimonio.

Si curar es un milagro, curar sin cobrar es doble milagro, es que en esta tierra lejana donde los campesinos están abandonados de todo, cualquier cambio pequeño en su comunidad, resulta ser un milagro.

Un pequeño pueblito que se transforma y se llena de agradecimientos.¹⁵⁴

En ninguno de los casos, hay un registro fotográfico o de video por parte de los medios que realizaron la cobertura de la peregrinación de cientos de personas al hogar de Gema. Todos estos supuestos hechos sobrenaturales sucedían cuando no había un periodista presente.

Cada historia se convirtió en un relato oral que se transmitía de persona a persona, se contaba al nuevo que llegaba, se convertía en esperanza para otros cientos de desesperados que buscaban una cura para una enfermedad terminal costosa, larga y a la que nadie, ni la ciencia daba alivio.

¹⁵¹ César Zambrano, creyente de Guayas, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁵² María López, creyente de Los Ríos, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁵³ Nancy Saltos, Radióloga de San Miguel de los Tres Charcos, entrevistada por Ángela Castillo, en “Día a Día”, *Teleamazonas*, Manabí, 17 de junio de 2007.

¹⁵⁴ Rodrigo Robalino, “Los milagros de Santa Gema”, 2007

En San Miguel de los Tres Charcos ninguno de los milagros de Gema fue analizado por la ciencia, la medicina o teólogos del Vaticano. No hubo médico en el recinto, la provincia u otros lugares que registraran la curación sobrenatural de algún enfermo. No se realizaron tomografías, rayos X o exámenes. Nadie pidió la canonización de Gema ante historias tan sorprendentes que muchos contaron. Cada narración por sí sola, tenía un efecto placebo de curación y mejoría solo logrado por la esperanza y la fe.

Para el sociólogo Guerrero, en su estudio *Entre la alienación, la fe y la esperanza. Aproximaciones a la Religiosidad Popular*, “la fuerza sacral del milagro es una fuerza de atracción social que rebasa sus propios límites geográficos, por ello los peregrinos, devotos y romeriantes acuden masivamente al santuario, porque sienten que en él está más vital la fuerza de lo sagrado y esta puede provocar modificaciones en sus situaciones vitales”.¹⁵⁵

Cada uno de los milagros, no comprobados, tiene un efecto en la experiencia colectiva e individual. La funcionalidad de la Santa es, por un lado, protectora de los peregrinos que realizan largas y difíciles travesías y por otra, utilitaria ligada a las necesidades de los penitentes quienes llegan a pedir milagros para ser salvados de la muerte, curados de enfermedades crónicas, infertilidad o algún tipo de discapacidad.

Para muchos, solo la voluntad divina de Gema es capaz de modificar el destino de enfermedad al que están condenados cientos que la visitan. En una actitud pasiva y expectante del que sufre, tan solo la espera de un milagro de la joven puede cambiar su condición. Una visión fatalista cargada de temor y miedo donde solo lo divino y sagrado puede lograr la curación.

La llegada de miles de enfermos al pueblo es una respuesta de resignación frente a lo que no puede ser cambiando debido a la pérdida de confianza en la ciencia médica, la curación ahora está sujeta a la voluntad de Dios.

La religiosidad popular es vivida por el hombre como una realidad donde lo sagrado y lo divino sobrepasa a la realidad misma, donde todo puede ser convertido en hierofanía. En cada celebración presidida por Gema, la bendición del agua, la posesión de la mano sobre la biblia, la entrega de rosarios “santificados” provocaba la supuesta cura de enfermedades terminales o discapacidades.

¹⁵⁵ Patricio Guerrero Arias, *Entre la alineación, la fe y la esperanza. Aproximaciones a la Religiosidad Popular* (Quito: Universidad Salesiana, s/f) 26

La experiencia mística es similar a un estado de trance donde cada cosa o ritual puede convertirse en sacramental, lo sagrado injerto en lo profano. En cada representación de la celebración litúrgica existe una conmoción afectiva profunda donde hay la presencia de algo misterioso. Una experiencia profundamente mística, sintonizada con lo divino y la vivencia de la fe. De acuerdo a Maldonado “el místico posee dones especiales, la realidad en la que se mueve es ampliamente compartida gracias a rituales colectivos, que son vehículo de experiencia mística. Son expresión, plasmación de fantasía”.¹⁵⁶

El efecto placebo y catárquico que provoca Gema en muchos enfermos, cumple para ellos, con la condición que debe tener un santo y es realizar un milagro. La concepción popular de su santidad la coloca como *intermediaria* entre Dios y sus dolencias que representan el mal. Además cumple, según sus creyentes, con las cualidades de moral, ética y vida que le dan un aura de divinidad que la ponen en una posición superior al resto de seres humanos imperfectos.

Para entender este fenómeno, Certeau aporta con otra clave interpretativa, la *hagiografía*, entendida como la historia de la vida de los santos y aclara que: “mientras que la biografía tiende a presentar una evolución, y por consiguiente una serie de diferencias, la hagiografía postula que todo se dio desde el principio con una ‘vocación’, con una ‘elección’, o, como en las vidas de la antigüedad, con un *ethos* inicial. La historia es entonces la epifanía progresiva de ese don”.¹⁵⁷

Así la resistencia al pecado toma forma de martirio, el santo vive la mortificación de su cuerpo. En las narrativas autobiográficas de los santos, sus vidas son una constante lucha contra situaciones dolorosas y de sufrimiento. Pero a diferencia de la mayoría de relatos autobiográficos en los que tras la muerte del santo, su intermediación es más eficaz; en el caso de Gema, el poder divino es producto de otro milagro.

Según su propio relato, la joven manabita vivió experiencias de dolor y sufrimiento debido a una supuesta enfermedad que le provocaba fuertes dolores y la tenía a un paso de la muerte. Luego una epifanía le habría revelado su futuro como sanadora. Ella narra que su vida estuvo marcada por una serie de pruebas y agonía.

¹⁵⁶ Luis Maldonado, *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*, 156.

¹⁵⁷ Michel de Certeau, “Una variante: la edificación hagiográfica”, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1993), 294.

De acuerdo a Lugo-Ortiz, “la hagiografía es por excelencia el género del mundo escindido: la lucha del bien contra el mal, la de un elegido de Dios contra las fuerzas de Satanás. La narración de la vida del santo es el relato de su recorrido a través de un mundo infectado por el pecado y las seducciones del mal. Frente a las tentaciones del demonio, el santo es aquel capaz de mantenerse incólume.”¹⁵⁸

La autobiografía de santidad es un discurso donde se construye la imagen de un ser virtuoso, de un cristiano ejemplar, por lo tanto, una historia digna de imitarse.

Fue precisamente en los elementos de santidad y milagros (no comprobados) a donde se dirigió las estrategias discursivas de la mayoría de los medios que cubrieron este fenómeno religioso. Este énfasis constituyó una estrategia de comunicación de masas para interpelar al público y tener mayor impacto. Narrativa que logró mitificar a este personaje que el pueblo, y no la iglesia como institución, elevó a la categoría de *santidad*.

¹⁵⁸ Agnes Lugo-Ortiz, *Identidades imaginadas: biografía y nacionalidad en el horizonte de la guerra* (Cuba 1860-1898) (Cuba: Universidad de Puerto Rico, 1999), 76.

CONCLUSIONES

Intentar homogeneizar y definir el fenómeno religioso tanto en lo individual como en lo colectivo resulta un desafío, pues la experiencia religiosa está enmarcada dentro de la cultura, es decir, en el tejido de relaciones sociales creadas por los seres humanos, constituido por un conjunto de símbolos que determinan la actuación social.

La religión ha acompañado a la humanidad desde el momento en que el ser humano fue consciente de mortalidad y su entorno, en ese instante creó una realidad sagrada en contraposición a la realidad pagana en la que vive, su mundo estuvo cargado de contenidos simbólicos que le llevaron a soñar en la trascendencia y la eternidad.

En la religiosidad popular esas expresiones de fe, son más libres y arbitrarias que las instituidas por la Iglesia Católica; son más vivenciales que doctrinales, donde la ritualidad tiene una gran riqueza simbólica, la presencia del santo sacraliza el tiempo y espacio profano. Si bien es cierto, la religiosidad popular acepta los valores y prácticas de la religión dominante, el siguiente paso es la reinterpretación sincrética dotada de valores nuevos.

Las celebraciones litúrgicas de la religión Católica, no se improvisan y tienen un marco estricto de normas. En la religiosidad popular, esa ritualidad es reinterpretada y resignificada, adaptando cada signo y símbolo al estado de emocional los creyentes. Además hay una apropiación del discurso teológico, pero no contado desde el Evangelio, sino desde la realidad de sufrimiento y desesperación.

En virtud de la pregunta de investigación ¿En qué medida las praxis sociales en torno a la Religiosidad Popular en el Recinto San Miguel de los Tres Charcos fueron representadas mediáticamente por los programas *Día a Día* y la *Televisión* y a su vez, esto se constituyó en un discurso que posibilitó la construcción de la santidad de Gema?, se concluye que en los programas *Día a Día* y la *Televisión* la ritualidad, entendida la expresión práctica de la fe, formó parte de su discurso televisivo como elemento espectacular que infiltró los espacios de intimidad de los hogares, y atrajo la mirada a una joven ausente de corporalidad (no permitió entrevistas ni videos).

Los medios de comunicación influyen en la construcción de la realidad, así como en nuestro pensamiento y la forma en la que actuamos, debido que nos configuran dentro de agrupaciones sociales con las que compartimos el tiempo y el espacio que diseñan, también moldean la percepción que tenemos de la realidad. En palabras de

Thompson, vivimos una socialidad mediada, en la cual, nos sentimos parte de un grupo. El poder simbólico que tienen los medios ejerce influencia en los eventos y acciones de la sociedad y eso es lo que sucedió en San Miguel de los Tres Charcos.

Los medios de comunicación no ofrecen un solo discurso, sino varios, que se prestan a una variedad de lecturas. Si bien es cierto, estos textos culturales intentan propagar los discursos dominantes; del lado de la recepción, la respuesta de los televidentes está condicionada por las experiencias de cada televidente, lo que al final determina si acepta o no la interpretación del mundo que ofrece la televisión. Esa relación entre medios de comunicación y audiencia, es en términos de Barbero, la mediación.

Esto nos lleva a evitar el error de pensar que las audiencias describen a receptores pasivos; por el contrario, se trata de actores que responden solo a los estímulos que van acorde a sus intereses y valores e integran esos contenidos a sus vidas. Lo cual determina una competencia permanente entre los medios para lograr la gratificación de las audiencias y apelar a que se queden frente a la pantalla.

El mundo que ofrece el discurso televisivo se presenta en fragmentos, en él no todas las voces tienen espacio. La elección de quien tiene voz y presencia en los medios, está definido por la dinámica del mercado. El *rating*, muchas veces, decide qué debe escucharse o verse.

En los programas *Día a Día* y *La Televisión* la representación del fenómeno religioso en tierras manabitas, interpeló a los televidentes a permanecer frente al monitor pero hubo una lectura distinta del fenómeno religioso en San Miguel de los Tres Charcos:

Por un lado, Castillo de *Día a Día* visibilizó la religiosidad convertida en mercancía que atrajo una dinámica de comercio a un pueblo con limitados recursos y atención por parte de los gobiernos provincial y nacional. Los milagros adquirieron una categoría de objeto-mercancía con un valor que se incrementaba según la gravedad de la enfermedad, pues a pesar de que el mensaje de gratuidad estaba explícito en el cartel que aseguraba que Gema no cobraba por sus servicios, la percepción intuitiva de los creyentes, sumado a la desesperación y el dolor, los llevaba a comprar galones de agua y rosarios para ser bendecidos, así como, la entrega de víveres y productos comestibles para la joven.

Se estableció que las relaciones mercantiles forman parte de la religiosidad popular, lo sagrado adquiere un valor monetario y cada culto tiene un precio. La fe se mide de acuerdo a la ofrenda y cantidad de dinero que se da. Mientras más alto es el valor que se da, se piensa que más eficiente será la funcionalidad de lo sagrado. Todas las manifestaciones de culto religioso se vuelven mercancías.

Por otro lado, Robalino de la *Televisión* dio mayor énfasis a la cualidad numinosa de Gema sobre la cual se colocó la responsabilidad de sanar a miles de enfermos que llegaron desde distintos rincones del país. En su reportaje se dio relevancia a la experiencia no-racional, que resulta a la vez fascinante y catárquica al estar frente a un ser misterioso.

La religiosidad popular es una respuesta que el pueblo estructura frente a la evidencia de su vulnerabilidad. El cuerpo es frágil, un día de vida significa a la vez un paso más hacia la muerte. En ese deterioro inevitable se desarrollan enfermedades, algunas crónicas o terminales, que deterioran la calidad de vida personal y familiar. Cuando la ciencia no es la solución o simplemente el dinero no es suficiente, la experiencia religiosa, la fe, compensa la impotencia material.

En ambos casos la representación mediática del fenómeno llamado “Santa Gema” se muestra fragmentada, ya que habían pasado seis meses cuando ambos medios decidieron realizar la cobertura de los hechos. Todo el período previo fue la suma de creencias y ritos de sanación que fueron divulgados a través del relato oral y luego reforzados por varios medios de comunicación que incrementaron el mito de una joven sanadora.

En virtud de analizar del objetivo de situar la modalidad de las praxis sociales en torno a la religiosidad popular en el Recinto San Miguel de los Tres Charcos, con la finalidad de establecer un panorama de su desarrollo y cómo los medios se acercan a estas, concluimos que la religiosidad popular en Manabí tiene su base de construcción en dos hechos: el casi total exterminio de la población indígena durante la conquista española con el consecuente proceso de mestizaje y la Revolución Liberal. Eloy Alfaro, nacido en Manabí, fue el gestor de una transformación que movió los cimientos de un Estado controlado por la Iglesia. Su lucha modificó las relaciones entre el pueblo y la religión. La vida y las relaciones en sociedad dejaron de ser religiosas para convertirse en laicas. Aun así, el hombre religioso, aquel que es consciente de su vulnerabilidad, se

aferró con mayor fuerza a los múltiples santos, curanderos y videntes nacidos en esas mismas tierras, pero ajenos al reconocimiento de la institución oficial.

En el caso de “Santa Gema”, como uno de los tantos ejemplos de religiosidad popular que han sido representados en los medios locales y a nivel nacional, no requirió de legitimación de ninguna institución religiosa, así como, de un sistema estandarizado de dogmas, para vivir lo sagrado. Al contrario, vivió en permanente confrontación con sistema religioso dominante que rechaza toda praxis social ajena a la Iglesia.

La joven manabita asumió la santidad otorgada por quienes creían en ella, transformándose en objeto a través del cual se manifestaba lo sagrado, un mediador entre lo divino y lo profano que le da una dimensión de sacralidad. Gema era una joven como cualquier otra, pero el momento de vestir su mandil blanco y subir a la tarima asumiendo su caracterización de sanadora, adquiría una dimensión sacra. Se transformó en mito cuando los miles de creyentes, la convirtieron en algo sagrado a través de lo cual pudieron relacionarse con el mundo sobrenatural y los medios reprodujeron ese discurso.

En virtud de analizar la representación mediática de los programas *Día a Día* y la *Televisión* con la finalidad de evidenciar la construcción de la santidad de Gema, concluimos que en la cultura electrónica en que vivimos, es el cuerpo el que atrae la mirada hacia el espectáculo, una imagen que provoca fascinación y la atracción del otro. Al no permitir ser grabada o fotografiada, Gema adquirió una nueva dimensión que se suma a lo sagrado: lo numinoso o divino, un halo de misterio que transformó en símbolo portador de sentido, es decir, un mito.

El hombre religioso tiene una relación con lo sagrado a través del mito y la ritualidad. El mito determina el comportamiento de ser humano, ya que de acuerdo a Ries, se constituye como un modelo ejemplar que modifica el tiempo y el espacio profano. El rito es la expresión práctica de la experiencia religiosa que busca el contacto vital con ese mito sagrado. Gema logró a través de la ritualidad una cercanía a la gente, que se sentía identificada con su discurso de dolor y sufrimiento.

Ese mismo discurso fue usado por los medios de comunicación para construir una realidad que no fue necesaria vivirla en directo sino a través de imágenes representadas, transformadas en espectáculo que infiltraron los espacios de intimidad de los hogares. En la cultura electrónica que domina la sociedad, la imagen televisiva confirma la veracidad de los hechos.

En el caso de esta investigación, hubo una dinámica de doble vía. Por un lado, la decisión de realizar la cobertura de este fenómeno religioso garantizaba la atención de la masa, que en esencia es religiosa, pero por otro, los receptores hicieron su propia interpretación de la imagen audiovisual, que en el caso de Gema estuvo ausente de los medios, aun así, su mito sobrepasó la frontera del Recinto San Miguel de los Tres Charcos.

En virtud de analizar el objetivo de determinar los discursos constituidos por los programas *Día a Día* y *la Televisión* a través de la propaganda de la taumaturgia, es decir, la construcción del fenómeno del milagro para la construcción de una nueva santa en Manabí, concluimos que la construcción de la santidad tiene como discurso la hagiografía, que no se refiere únicamente al relato de la vida de los santos, es un discurso teológico donde se resaltan las virtudes y cualidades de ética, moral y vida que sirven de ejemplo para los seres imperfectos y se construye a partir de situaciones dramáticas, e incluso dolorosas, que no son obra del destino, sino que se escogen voluntariamente para lograr la perfección.

Para que la hagiografía de un santo sea verosímil es necesario que el ser humano, investido de sacralidad, cumpla con su función: realizar un milagro. En el caso del Vaticano, un hecho sobrenatural es reconocido como obra de Dios luego de pasar los requisitos establecidos en el *Sanctórum Mater*, es decir, estar dentro de los parámetros del discurso de virtud, martirio y ejemplaridad, además de que la evidencia científica confirme que el prodigio no tiene explicación alguna. Pero cuando hablamos de religiosidad popular, las normas impuestas desde la jerarquía católica no se aplican; los milagros operan a nivel social, psicológico y emocional y un efecto catárquico y placebo, sin que ello implique una curación real.

El discurso hagiográfico permite elaborar mitos, donde el santo adquiere características de mediador, productor y reproductor simbólico, pero a la vez, objeto de culto y mercancía.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Carlos. *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Álvarez, León y otros, *La religiosidad popular: Antropología e historia*. Madrid: Anthropos, 1989.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. 10ª edición. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Boas, Franz. *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1964.
- Bonfil, Guillermo, comp., *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, 1ª. ed. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de cultura económica, 1993.
- Bravo, Nazareno. *Costumbre y tradición: la cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo*. Mendoza: INCIHUSA-CONICET, 2005.
- Cebrián Herreros, Mariano. *Introducción al lenguaje de la televisión. Una perspectiva semiótica*. Madrid: Pirámide, 1978.
- Claros, Luis y Viaña, Jorge. “La interculturalidad como lucha contra hegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad”. En Jorge Viaña, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*: 81-126, La Paz: III-CAB, 2009.
- Debord, Guy. “La Sociedad del Espectáculo, en *Revistas Observaciones Filosóficas*: 1-71”. Madrid: REBIUN, 1967. Citado el 23 de abril de 2015. Edición Electrónica. <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/sociedadDebord.pdf>
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1982.
- Decoster, Jean-Jacques, edit. *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, IFEA, Asociación Kuraka, 2002.
- Eco, Umberto. *Tratado de Semiótica General*. Barcelona: Lumen, 1981.
- El Diario, “Imagen del Divino Niño llora Sangre”. Portoviejo: 2010. Citado el 18 de mayo de 2015. Disponible en <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/145846-imagen-del-divino-nino-llora-sangre-en-una-casa/>

- Eliade, Mircea. *Tratado de la Historia de las Religiones*. Madrid: Edic. Cristiandad, 1981.
- Extra. *Supuesta imagen de la Virgen en Jaramijó*. Manabí: 2012. Citado el 18 de julio de 2015. Disponible en <<http://www.extra.ec/ediciones/2012/10/02/provincias/supuesta—imagen—de—la—virgen—en—jaramijo/>>.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Ed. Grijalbo, 1990.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- González Requena, Jesús. *El discurso televisivo: Espectáculo de la postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Guerrero Arias, Patricio. “Entre la alineación, la fe y la esperanza. Aproximaciones a la Religiosidad Popular”. Quito: Universidad Salesiana, s/f.
- Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Harris, Marvin. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Harris, Marvin. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. Bogotá: Ed. Ruth, 2006.
- La Hora, “Imagen de la Virgen de Guadalupe apareció en un árbol en San Rafael”. Manabí: 2012. Citado el 14 de julio de 2015. Disponible en <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101362735/-1/Imagen_de_la_Virgen_de_Guadalupe__apareci%C3%B3_en_un_%C3%A1rbol_en_San_Rafael_.html#.VdvJDfl_Oko>
- López de la Roche, Maritza. “Representaciones sociales construidas por audiencias infantiles, a partir del análisis de las ‘mediaciones’ ejercidas por los medios y tecnologías de la comunicación”. En Florencia Saintout y Natalia Ferrante, *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público*: 217-262. Buenos Aires: Edic. La Crujía, 1999.
- Lugo-Ortiz, Agnes. *Identidades imaginadas: biografía y nacionalidad en el horizonte de la guerra (Cuba 1860-1898)*. Cuba: Universidad de Puerto Rico, 1999.

- Maldonado, Luis. *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Edic. Cristiandad, 1975.
- Martínez Barreiro, Ana. *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas* Coruña: Universidad de A Coruña, Departamento de Sociología y Ciencia Política, 2004.
- Martins, José Saraiva. Card. Prefecto, “Sanctorum Mater: Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos”. Roma: Congregación de las Causas de los Santos, 2007. Citado el 15 de agosto de 2015, disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_c_saints_doc_20070517_sanctorum-mater_sp.html>
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Edic. Signo, 2005.
- Mazzioti, Nora. “Estudios sobre recepción, una exploración constante”, en Florencia Saintout y Natalia Ferrante, comp. *¿Y la recepción? Balance crítico de los estudios sobre el público: 57-72*. Buenos Aires: Edic. La Crujía, 1999.
- Morande, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Ed. Encuentros, 1987.
- Mutel, André Philippe y Freeman, Peter. *Rites à observer dans la célébration de la Messe*. Francia: Ed. Adoremus, 2007. Citado el 17 de mayo de 2015. Disponible en https://www.ceremoniaire.net/pastorale1950/docs/ritus_servandus_1962_1.html
- Naranjo Villavicencio, Marcelo. *La cultura popular en el Ecuador. Tomo IX Manabí*. Cuenca: CIDAP, 2002.
- Orozco, Guillermo. “Televidencias y mediaciones. La construcción de estrategias por la audiencia”, en Guillermo Sunkel, comp., *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación: 114-136*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.
- _____. *Televisión, audiencias y educación*. Buenos Aires: Ed Norma, 2001.
- _____. *Televisión y audiencias. Un enfoque cualitativo*. Madrid: Ed. de la Torre, 1996.

- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de cultura económica, 1993.
- Paz y Miño, Juan. “5 de junio de 1895: la Revolución Liberal ecuatoriana”, *ecuadorinmediato.com*. Quito: 2015. Citado el 20 de agosto de 2015. Disponible en
>http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818782522&umt=5_junio_1895_revolucion_liberal_ecuatoriana>
- Reyes, Hernán. “Representaciones mediáticas de la masculinidad en el discurso televisivo: una mirada pendiente”, En Iván Rodrigo Mendizábal y Leonela Cucurella, edit., *Comunicación en el Tercer Milenio*: 191-203. Quito: Abya Yala, 2001.
- Ries, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*. Madrid: Ed. Trotta, 1995.
- Robalino, Rodrigo. “Los milagros de Santa Gema”, *La Televisión, Ecuavisa*. Quito, 2007. Citado el 30 de mayo de 2015. Disponible en http://www.tvecuador.com/index.php?option=com_reportajes&id=518&view=showcanal&Itemid=27
- Rochabrún, Guillermo “Del mito proletario al mito popular (notas sobre el caso peruano)”. En Alberto Adrianzén y Eduardo Ballón, *Lo popular en América Latina. ¿Una visión en crisis?* Lima: Desco, 1992.
- Sánchez, José Luis. “Hechura de santo: procesos y hagiografías”. En Carlos González y Enriqueta Vilar, comp., *Grañas del Imaginario, Representaciones culturales en España y América (Siglos XVI–XVIII)*. México: Fondo de cultura económica, 2003.
- Stuart, Hall. “Notas sobre la construcción de lo popular”. En Raphael Samuel, *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica, 1981.
- Thompson, Edward. *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Todorov, Tzvetan. *Simbolismo e interpretación*. Caracas: Monte Ávila, 1981.
- Torres, María Alejandra. “Polémica adolescente manabita explica por qué dice curar”. *El Universo*. Guayaquil: 2007. Citado el 15 de julio de 2015. Disponible en <<http://www.eluniverso.com/2007/09/16/0001/12/B9FD3B9C9DD447BEADA63B648077D52E.html>>

- Tylor, Edward. "La ciencia de la cultura", En J. S. Kahn, comp. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Van Dijk, Teun. *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1990
- Vasallo de Lopes, María Immacolata y otros. "Una metodología de las mediaciones", En Guillermo Sunkel, comp., *El consumo cultural en América latina. Construcción teórica y líneas de investigación*: 411-536. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.
- Vich, Víctor. "Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia", En Santiago López y otros, (edit.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*: 27-42. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001.
- Voltaire Diccionario Filosófico, Tomo II. Edic. Temas de Hoy, 2000.
- Zea, Leopoldo Zea. *Filosofía de la Historia Americana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.